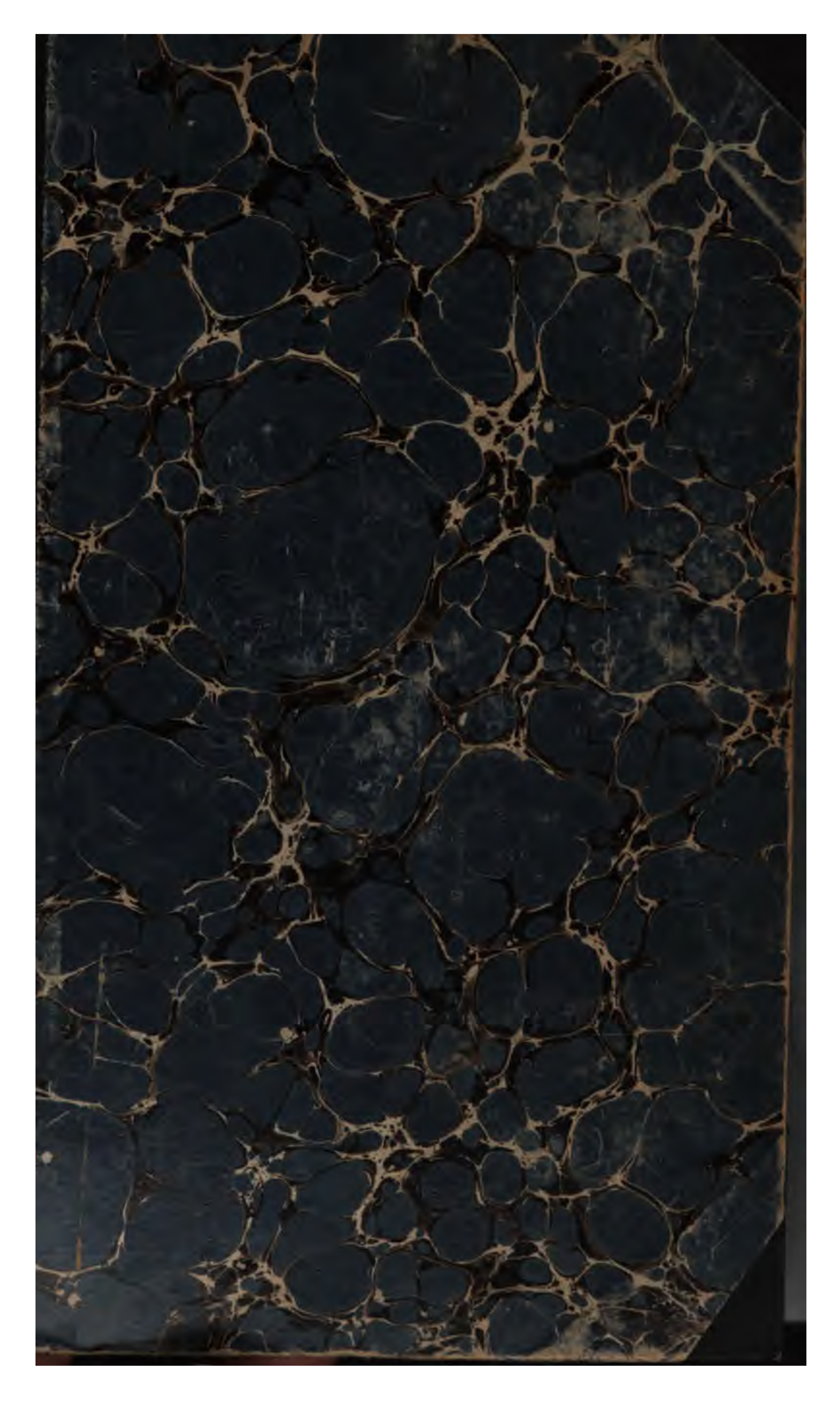
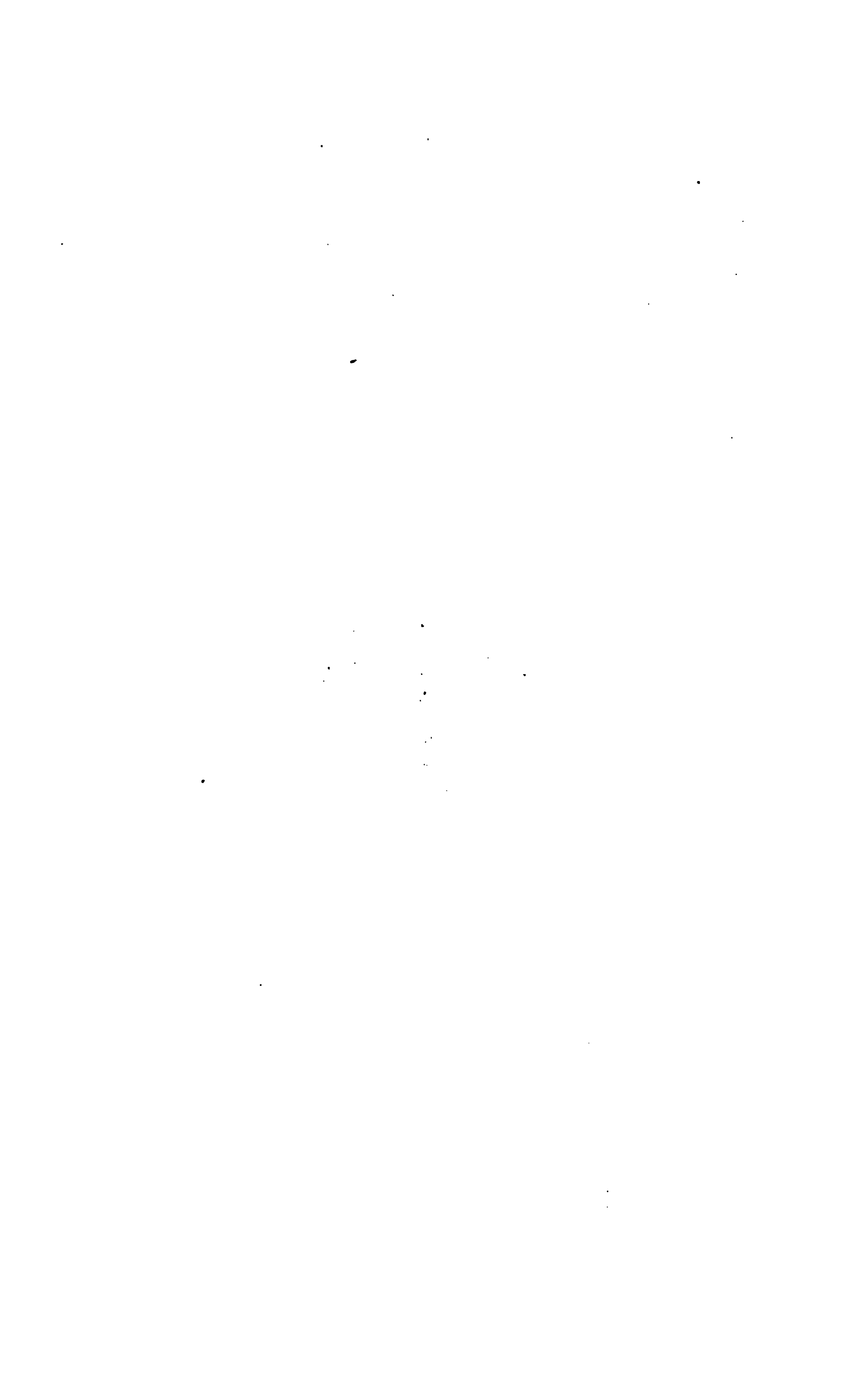





STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, und **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Sechster Band.

1. und 2. Heft:

Dr. Heinrich Brewer S. J.

Kommodian von Gaza

Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1906.

Kommodian von Gaza

Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.

Von

Heinrich Brewer S. J.
Phil. Dr.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1906.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist die Einlösung eines in der Zeitschrift für katholische Theologie 23 (1899) 759 gegebenen Versprechens, dessen Erfüllung sich infolge Berufsarbeiten und vorbereitender Studien und Reisen für eine Ausgabe des Ambrosiaster im Corpus Script. Eccl. Vindob. verzögert hat. Schon vor mehr als zwei Jahren hatte ich den ersten Teil derselben, welcher das Zeitalter Kommodians behandelt und die wesentlichsten Ergebnisse meiner Studien über den Dichter enthält, der Redaktion der „Forschungen" zur Veröffentlichung übersandt. Daß ich nunmehr das Ganze biete, danke ich einer Anregung Professor Ehrhards, welcher eine Trennung der übrigen Abschnitte sowohl im Interesse der Stoffübersicht als der Beweiskraft meiner neuen Datierung für unratsam erachtete. Es war anfänglich meine Absicht, zugleich einen kurzen sachlich-sprachlichen Kommentar zu den einzelnen Dichtungen zu geben. Mehrere Gründe haben mich indes davon absehen lassen: einmal die Notwendigkeit, den für die Beiträge in diesem Publikationsorgan bestimmten Umfang nicht allzuweit zu überschreiten, sodann die Voraussetzung, daß das rege Interesse an Kommodian auch in Zukunft gleich schätzbare Spezialuntersuchungen, wie die von J. M. Heer in der Römischen Quartalschrift (1905) geführten, erhoffen lasse, endlich die Erwägung, daß ein Kommentar besser mit einer neuerdings revidierten Textausgabe zu verbinden sei. Mit Rücksicht auf den Umfang dieser

Studie habe ich mich auch veranlaßt gesehen, den S. 181 Note 1 bereits angekündigten Schlußanhang fallen zu lassen, welcher den Beweis für die erste Abfassung der Statuta ecclesiae antiqua vor dem Jahre 441 und zwar durch Bischof Hilarius von Arles bringen sollte. Ich werde diese Untersuchung an anderer Stelle veröffentlichen. Vielleicht hätte es sich empfohlen, in einem Rückblick eine zusammenfassende Darstellung des Bildes zu geben, welches der Dichter und sein Werk nach seiner zeitlichen und örtlichen Umgebung bietet. Doch wird sich hierzu auch anderen Orts noch Gelegenheit ergeben. — Ich nehme zugleich Anlaß, meine Erkenntlichkeit für die Unterstützungen zu bezeugen, durch welche mich manche meiner Mitbrüder, insbesondere die PP. Delehaye, Fox, Kneller und v. Nostitz-Rieneck verpflichtet haben.

Brüssel, Juli 1906.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweites Kapitel.

Die Lebensverhältnisse Kommodians.

Drittes Kapitel.

Die religiösen Anschauungen Kommodians.

Seite

Viertes Kapitel.

Vorbilder und Nachahmer des Dichters.

I. Vorbilder.

II. Nachahmer.

Fünftes Kapitel.

Der sprachliche Charakter der Dichtungen als Zeuge ihrer Abfassung im fünften Jahrhundert. . 330

Einleitung.

Zur Geschichte und Kritik der Ansichten über die Zeit- und Lebensverhältnisse Kommodians.

Das große Interesse, welches die Forschung auf dem Gebiete der nachklassischen und christlichen Altertumskunde an den Dichtungen Kommodians nimmt, wird in nicht geringem Maße von der Meinung getragen, daß Kommodian unter den christlichen Dichtern zeitlich der erste sei und daß seine Werke neben denen Tertullians und Cyprians zu dem ältesten Bestande der christlich-lateinischen Literatur gehören.

Ein Blick in sämtliche neuere Literaturgeschichten belehrt über die Allgemeinverbreitung dieser Ansicht. Teuffel-Schwabe[1], Schanz[2], Ebert[3], Manitius[4], Bardenhewer[5] geben einhellig als Abfassungszeit sowohl der Instructiones als des sog. Carmen Apologeticum die Mitte des dritten Jahrhunderts an. Harnack[6] macht den etwas weiteren Ansatz: „nach Cyprian und vor Theodosius I., wahrscheinlich unter Valerian oder Diokletian", wohingegen aber wiederum Krüger[7] und B. Dombart[8], der letzte und verdienteste Bearbeiter einer kritischen Ausgabe der Werke Kommodians, ganz entschieden an der Ansetzung desselben in der Hälfte des dritten Jahrhunderts festhalten. Einigermaßen geteilt sind die Ansichten nur inbezug auf

---

[1]) Gesch. d. röm. Lit.[5] S. 971.
[2]) Gesch. d. röm. Lit. III S. 349.
[3]) Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. I[2] S. 88.
[4]) Gesch. d. christl.-lat. Poesie S. 29.
[5]) Patrologie[3] S. 196 f.; Geschichte der altkirchl. Literatur II 586.
[6]) Gesch. d. altchristl. Lit. S. 731.
[7]) Realenzykl. f. prot. Theol.[3] VI 407.
[8]) Ebenda IV 251.

die zeitlich frühere Entstehung des einen oder anderen Dichtwerkes, und in der Frage, ob Afrika, für welches sich die Mehrzahl der Forscher entscheidet, oder Palästina als Heimat des Dichters zu betrachten sei. Daß er Bischof gewesen, wie die subscriptio des Carmen Apol. den Verfasser desselben, jedoch ohne Beifügung eines Namens, nennt, ist die gewöhnliche Meinung.

Gegenüber dieser Geschlossenheit der Ansichten über die Zeit- und Lebensumstände Kommodians mögen die Anschauungen, welche im Titel der vorliegenden Abhandlung ausgesprochen werden, nicht wenig befremdlich scheinen. Weniger auffällig werden sie aber sein — um von Nennung sehr ansehnlicher Eideshelfer vorläufig abzusehen, welche die Richtigkeit der gemeinhin über ihn geltenden Auffassungen, sei es im ganzen, sei es zum Teil, gleichfalls bestreiten oder bezweifeln —, wenn man die Gründe selbst ins Auge faßt, welche die Ansetzung des Dichters in so früher Zeit zunächst im 17. Jahrhundert bewirkten und die teilweise auch heute noch dafür angeführt werden. Man wird sich alsdann kaum verhehlen, daß dieselben zum mindesten einer Nachprüfung bedürfen, und daß es inzwischen wohl gestattet sein mag, die Fragen bezüglich der Zeit, der Heimat und des Standes des Auktors als tatsächlich offene zu betrachten. Zur Erleichterung eines Urteils über die Grundlagen der bisher üblichen Beurteilung werden wir zunächst die Geschichte des Werdens und Wandels der betreffenden Anschauungen in kurzen Zügen zu geben suchen.

Die Instructiones wurden bekanntlich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Jakob Sirmond in einem Sammelkodex saec. IX[1]) des Klosters St. Aubin zu Angers auf-

[1] Jetzt in Berlin. Vgl. »Die Handschr.-Verzeichnisse der K. Bibl. zu Berlin Bd. XII. Verz. der lat. Handschr. von Val. Rose. I. Bd. Nr. 167 saec. IX. Commodianus.« »Einzige Handschrift, welche seit Sirmonds Abschrift bis auf Dombarts neue Ausgabe unbenutzt geblieben ist, ursprünglich Codex S. Albini Andegavensis. Der Sirmondsche Jesuiten-Kodex lag mit der auch einzigen Hs. des Carm. Apol. (Phill. 12261: S. Stephani aus Fossa nova mit vielen anderen langobardischen Hss. desselben Aussehens) bis 1887 zusammen in der Bibl. von Thomas Phillips. Durch Sirmond ist er, wie viele andere, in den Besitz des Pariser

gefunden. Die Abschrift, welche derselbe von ihnen nahm, überließ er zur Veröffentlichung dem durch Herausgabe und Erklärung kirchlicher Schriftsteller wohlbekannten Nicolaus Rigaltius. Dieser selbst hat nach eigener Erklärung den Kodex von St. Aubin nie zu Gesicht bekommen. Seltsam genug waren es nun lediglich zwei Irrtümer der Abschrift Sirmonds, welche die erste zeitlich frühe Ansetzung des Dichters veranlaßten. Auf Grund des 5. Verses der 33. Instruktion, den Rigaltius in der verderbten Form las: intrate stabiles silvestri ad praesepia tauri[1]), behauptete er in der praefatio der 1649[2]) zu Toul erschienenen editio princeps die Gleichaltrigkeit Kommodians mit dem Papst Silvester (314—334). Das Wort silvestri konnte seiner Ansicht nach nur den Namen des Papstes Silvester bergen, in dessen Hürde die Heiden vom Dichter eingeladen würden. Zugleich schien ihm dadurch Rom oder wenigstens Italien als die Örtlichkeit der Dichtung bestimmt, wenngleich er in der Sprache des Verfassers afrikanische Rauheit zu verspüren meinte. Von der Richtigkeit seiner Deutung des Wortes silvestri war Rigaltius so sehr überzeugt, daß er in der zweiten, 1650 erschienenen und mit Kommentar versehenen Ausgabe der Instructiones das demselben nachfolgende Wort tauri als vermeintliche Korruptel in pastoris „verbesserte“ und nunmehr dem Verse die Form gab: „Intrate stabiles Silvestri ad praesepe pastoris.“ Er bezweckte damit laut

---

Kollegiums gekommen . . . Wenn Baluze behauptete, der Kodex des Kommodian sei aus der Bibl. des Klosters St. Aubin in Angers (St. Albini apud Andegavenses), so heißt das eben, daß Sirmond oder die Jesuiten in Paris ihn daher hatten, und da wir den Jesuiten-Kodex, d. h. den Sirmonds in Händen haben, daß dieser — der Cod. Phill. — eben der Kodex S. Albini ist. Es ist unmöglich, anzunehmen, daß von einer solchen und solches Aufsehen erregenden Seltenheit im Kreise dieser gelehrten Männer das Dasein von zwei gleich alten und ganz gleichartigen Hss. unbemerkt oder unerörtert geblieben sein sollte.« Die Angaben Dombarts praef. p. VII sq. sind hiernach zu berichtigen.

[1] Statt: intrate stabulis silvestris ad praesepia tauri (s. Dombarts Ausgabe Instr. I 33, 5).

[2] S. Dombart »Üb. d. ältesten Ausgaben der Instr. Kommodians« in den Wien. Sitzgsber. d. phil.-hist. Klasse Bd. 96 S. 448.

Note im Kommentar nur eine deutlichere Hervorkehrung der vermeintlich genannten Persönlichkeit und ihrer Stellung, nebenher aber auch eine klarere Bezeichnung der Zeit, in welcher Kommodian nach seinem Dafürhalten lebte; wenigstens verfehlte er nicht, schon auf dem Titelblatt der neuen Ausgabe die Bemerkung beizufügen: Commodiani Instructiones ... Tempore Silvestri P. R. sub Constantino Caesare compositae.

Sirmond war, wie aus dem Konzept eines noch erhaltenen[1]) Schreibens des Rigaltius an ihn hervorgeht, mit diesem Zeitansatze durchaus nicht einverstanden. Seine Einwände bezogen sich auf die Unzuverlässigkeit der Deutung des selbst metrisch anstößigen silvestri, welches Wort er mittels Kürzung in vestra zu ändern empfahl; sodann auf die Stellung des Kommodian im Katalog des Gennadius, in dem derselbe erst hinter Prudentius genannt sei. Rigaltius glaubte dem letzteren Bedenken durch die Annahme begegnen zu können, daß der Dichter die Instructiones vielleicht als junger Mann unter Silvester verfaßt habe und etwa noch im Jahre 350, der Zeit der Geburt des Prudentius, am Leben gewesen sei; er sei dann wohl nur wegen seiner geringeren dichterischen Bedeutung hinter den letzteren gestellt worden. Auf den ersteren Einwand aber erwiderte er, daß auf metrische Verstöße bei Kommodian überhaupt kein Gewicht zu legen sei und daß daher an der Überlieferung des silvestri festgehalten werden könne. Im übrigen habe ihn aber dieses Wort keineswegs allein auf den Gedanken gebracht, daß der Verfasser in Konstantinischer Zeit gedichtet habe: andere Gründe werde er in der dem Briefe angeschlossenen kleinen Schrift erörtern. Dombart[2]) vermutet wohl mit Recht, daß die erwähnte Schrift mit der kleinen, lateinisch abgefaßten Abhandlung identisch ist, welche sich handschriftlich in dem zu Paris bewahrten Handexemplar des Rigaltius findet und im Supplementum der 1705 von Schurzfleisch zu Wittenberg veranstalteten Ausgabe abgedruckt ist. In dieser Schrift wird nun ein zweiter Irrtum der

[1] S. Dombart a. a. O. S. 471 ff.
[2] A. a. O. S. 473.

Abschrift Sirmonds als Grundlage für einen Beweis genommen, daß Kommodian unter Silvester und Konstantin gelebt haben müsse. Die Abschrift bot im zweiten Vers der sechsten Instruktion annis ducentis anstatt anni dicentes, was im Kodex stand und von Dombart in anni discentes richtiggestellt werden konnte.[1]) Die ersten drei Verse, die Grundlage des Beweises, lauteten demnach für Rigaltius:

Dicitis, o stulti, Iovis tonat: fulminat ipse.
Et si parvulitas sic sensit, cur annis ducentis
Fuistis infantes; numquid et semper eritis?

Um in die Zeit Konstantins und Silvesters zu gelangen, verband Rigaltius mit denselben eine sehr künstliche Auslegung. Der Dichter wolle den Heiden bezüglich ihrer Stellung zum Christentum zwei Dinge vorhalten, nämlich daß sie zuerst parvuli und dann während zweier Jahrhunderte infantes gewesen seien. Die parvulitas müsse man von jener Zeit verstehen, wo sie unmündigen Kindern gleich noch gar nichts vom Christentum gewußt hätten: hierfür sei das erste Jahrhundert nach Christi Taufe in Anrechnung zu bringen, während dessen sich Christi Lehre nur wenig außerhalb jüdischer Kreise verbreitet habe. Die zweihundertjährige infantia der Heiden aber entspreche der Zeit ihres Kampfes und ihrer kindischen Auflehnung gegen die überall verkündete christliche Wahrheit. Im ganzen seien also über 300 Jahre (seit Christi Taufe) bis zu Lebzeiten des Dichters verflossen. Werde man sonach durch jene Worte in die Periode Konstantins geführt, so stimme insbesondere mit dieser Zeitbestimmung der damals verbreitete und auch von Kommodian geteilte Glaube an das tausendjährige Reich.

Indes scheint Rigaltius von der Richtigkeit seiner Beweisführung nicht einmal selbst sonderlich durchdrungen gewesen zu sein. Bemerkt er doch zum Schluß, daß gar wenig daran liege, ob der Dichter 50 Jahre früher oder später geschrieben habe und fügt dann bei, daß die 49. Epistel Cyprians wegen ihrer nahen Beziehungen zu (V. 11—14) der 42. Instr. wohl zum Beweise herangezogen werden könne, daß Kommodian

[1]) Wien. Sitzgsber. der phil.-hist. Kl. Bd. 107 S. 789 f.

ein halbes Jahrhundert früher gelebt haben möge. — Ziehen wir aus seinen Ausführungen das tatsächliche Ergebnis, so kann das Urteil nur lauten, daß Rigaltius weder zur Bestimmung der Zeit noch der Örtlichkeit des Dichters ein beachtenswertes Moment beigebracht hat. Seine Bemühungen hatten indessen Erfolg. Kommodian wurde sowohl von Cave in der 1. Auflage der Historia literaria Scriptorum Eccl. (1688), als von Du Pin bis zur 3. Auflage der Nouvelle Bibliothèque des auteurs eccl. (1693) in der Zeit Konstantins und Silvesters angesetzt.

Einen erfolgreichen Angriff auf die von Rigaltius so dürftig errichtete und schwächlich verteidigte Position unternahm 50 Jahre später Henricus Dodwell mit der noch heute nachwirkenden Dissertatio chronologica de editi a Cl. Rigaltio Commodiani aetate. Oxonii 1698.[1]) Dodwell trat in derselben für die Zeit- und Landesgenossenschaft Kommodians mit Cyprian ein. Daß der Dichter nicht unter Silvester gelebt, beweise die völlig verschiedene Zeitlage, die er schildere, in der noch die jüngste Vergangenheit Verfolgungen gesehen habe und die nächste Zukunft wieder solche erwarte[2]). Hätte er in Konstantinischer Zeit gedichtet, so hätte er gewiß den Kreuzessieg, den Ruhm des Kaisers und die großen Wunder, welche Eusebius und Laktanz berichten, nicht mit Stillschweigen übergangen. Die Erwähnung der anni ducenti führe viel mehr ins dritte als ins vierte Jahrhundert. Auf die Zeit Cyprians insbesondere weise das in Instr. 66 (Dombart II 25) gestreifte Schisma hin, welches füglich (d. i. mit Rücksicht auf den durch die anni ducenti gegebenen Fingerzeig) nur das Novatianische sein könne. Ferner sei der in Instr. 50 (D. II 10) ausgesprochene Rat, sich der Verfolgung durch die Flucht zu entziehen, erst durch Cyprians Wort und Beispiel zu Ansehen und Nachachtung gelangt. Auch in den behandelten Stoffen zeige sich große Verwandtschaft zwischen Kommodian und Cyprian.

---

[1]) Zuerst beigegeben den Annales Velleiani, Quintilianei, Statiani; abgedruckt in der Kommodianausgabe von Schurzfleisch, Wittenberg 1705.

[2]) Er beruft sich auf Instr. 49 (Dombart II 9), 66 (II 25), 70 (II 29), 58 (II 17), 62 und 63 (II 21. 22.).

Es fehle in denselben selbst nicht an ganz charakteristischen Einzelzügen, welche auf die zeitliche und örtliche Gemeinschaft beider Schriftsteller zu schließen erlaubten: denn wenn Kommodian von Kindern rede (Instr. 51 = D II 8), deren sich die Verfolger nach Flucht der Eltern bemächtigt hätten, so schwebten ihm gewiß Vorkommnisse gleich dem von Cyprian erzählten vor, laut welchem ein von christlichen Eltern im Stiche gelassenes, unmündiges Mädchen in den heidnischen Tempel gebracht und zum Verkosten heidnischen Opfertrankes genötigt worden sei. Das Wort silvestri endlich, auf das sich Rigaltius berufe, enthalte gar keine Beziehung auf den Papst Silvester: es sei vielmehr in silvestris zu ändern und als metaphorische Bezeichnung der Heiden zu nehmen.

Trotz hervorragender kritischer Begabung, die Dodwell auch hier in Erschließung des nunmehr handschriftlich bezeugten silvestris bewies, mußte ihm zu seiner Zeit der Grundfehler seiner Beweisführung unerkennbar bleiben, der in der grundlosen Berufung auf die anni ducenti und in der Unstichhaltigkeit der an sie angeknüpften Folgerungen lag. Nach der zuerst gewonnenen Erkenntnis, daß Kommodian sein Zeitalter als ein von Verfolgungen bedrängtes darstelle, hielt sich Dodwell auf Grund der beiden von ihm hervorgehobenen Merkzeichen — des positiven der anni ducenti und des negativen, das durch die Nichtberücksichtigung Konstantins gegeben sei — zu der Ansicht berechtigt, daß der Dichter nicht im vierten, sondern im dritten Jahrhundert gelebt haben müsse. Die weiter von ihm gesammelten Beweisstücke dienten nur dem besonderen Zweck, die Zeit und das Land Cyprians als den engeren Kreis anfzuweisen, in den Kommodian allein passend eingereiht werden könne. Daß diesen letzten Momenten an sich nicht eine unabhängige, sondern nur eine relative Beweiskraft zukomme, hat Dodwell selbst sowohl bei Besprechung des „Schisma“, als des „Kinderraubes“, auf die er den meisten Nachdruck legte, zu verstehen gegeben. Und in der Tat steht und fällt ihre Bedeutung mit der Richtigkeit, bezw. mit dem Beweis des Hauptsatzes, daß der Dichter im

dritten Jahrhundert gelebt habe. Kann aber die Erschütterung dieser These auf dem von Dodwell gewählten Fundament nach Wegfall ihrer Hauptstütze — der anni ducenti — nicht mehr angezweifelt werden, so folgt, daß die Frage der zeitlichen und örtlichen Ansetzung Kommodians auch nach Dodwells Untersuchungen als ungelöst betrachtet werden muß. Das einzige, unanfechtbare Ergebnis seiner Forschung ist der allgemeine Nachweis, daß unser Dichter in einer Verfolgungszeit lebte, eine Beobachtung, die andere Kommodianforscher (Harnack) veranlaßt hat, in der Ansetzung desselben nur zögernd über Diokletian hinauszugehen.

Die Anschauungen Dodwells fanden zunächst Eingang in die großen Literaturwerke des 18. Jahrhunderts, in denen fortan Kommodian als Landsmann und Zeitgenosse Cyprians aufgeführt wurde. Cave nahm sie in der 3. Auflage seiner Historia literaria völlig an, ebenso Lumper[1]), während Oudin[2]) und Ceillier[3]) ihnen wenigstens als den wahrscheinlicheren vor denen des Rigaltius den Vorzug gaben. Unbeeinflußt von Dodwell zeigt sich Sebast. Pauli[4]), der in einer 1714 zu Neapel erschienenen Schrift De poesi SS. Patrum unseren Dichter von allen Kritikern zu allerfrühest, nämlich um die Wende des zweiten Jahrhunderts ansetzte, wozu ihn vermutlich die anni ducenti bestimmten. Als Vertreter der äußersten entgegengesetzten Ansicht in
Zeit möge hier noch Aubertus Miraeus genannt
In dem seiner Bibliotheca Ecclesiastica (Ant-
1639) angefügten „Index scriptorum ecclesiasti-
in Gennadii Catalogo eiusque appendice memo-
det man (p. 75) die auf den ersten Blick
le Notiz: Commodianus an. 405 vixit. Das
Wissens löst sich indes bald. Im Scholion zu
berechnet er nämlich aus der Vorrede zum Liber

theologico-critica XIII 393 ff.
de script. eccl. I 319.
des auteurs sacrés IV 179 f.
, Bibl. lat. med. et infim. aetatis s. v. Commo-

Cathemerinon die Vollendung der Dichtungen desselben auf das Jahr 405. Weil nun Gennadius den Kommodian hinter Prudentius aufführt, so überträgt Miraeus einfach auf jenen die aus diesem gewonnene Zeitbestimmung.[1]) Daß er die Werke des Dichters selbst nicht kannte, folgt schon aus dem Publikationsjahr der Bibliotheca. Seine Angabe hat demnach gar keinen anderen Wert als den, welchen auch die indirekte Zeitnotiz des Gennadius selbst beanspruchen mag.

Eine glänzende Bestätigung des von Dodwell gemachten Zeitansatzes und zugleich neue Kunde über die Lebensstellung des Dichters schien der gerade zweihundert Jahre nach dem Erscheinen der Instructiones ans Licht tretende zweite Teil der Dichtwerke Kommodians, das sog. Carmen Apologeticum, zu bringen. Der Benediktiner und nachmalige Kardinal Pitra fand das aus 1060 akzentuierenden Hexametern bestehende Werk in einem aus Bobbio stammenden, gegen Schluß aber schwer leslichen Kodex saec. VIII der Bibliothek zu Middlehill. Die verstümmelte subscriptio bot weder Titel noch Verfassernamen; ihre lesbaren Worte lauteten: „explicit tractatus sancti episcopi". Daß aber die Dichtung Kommodian angehöre, wurde schon von Pitra erkannt. Er veröffentlichte sie im Jahre 1852 im ersten Bande des Spicilegium Solesmense mit dessen Namen unter dem mangels einer überlieferten Aufschrift von ihm selbst gewählten Titel: Carmen Apologeticum.

Wie der Entdecker selbst in der praefatio seiner Ausgabe, so gab auch Bunsen alsbald (im Jahre 1853) der Überzeugung Ausdruck, daß das Werk in der Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden sei. „Es läßt sich leicht beweisen," meinte letzterer[2]), „daß dies Gedicht zwischen

[1]) Dasselbe Verfahren wird von ihm bei Eusebius (c. 34) angewendet, über den es im Index p. 75 heißt: anno 410 vixit, weil nämlich das Schol. zu Theophilus von Alexandrien (c. 33 Genn.) dieses Jahres erwähnt. Ferner bei Pastor Episc. (c. 76), dem das Jahr 380 gegeben wird, weil sich c. 75 mit dem Paulus Presb. beschäftigt, der in seinen Schriften des Jovinian gedenke.

[2] Hippolyt und seine Zeit, II S. 658.

250, der decianischen Verfolgung, und 253, dem Sieg des Aemilianus über die Goten geschrieben sein muß." Eine sehr eingehende Untersuchung wendete Ebert[1]) demselben im Jahre 1868 zu. Als ihr Ergebnis erachtete er „es wohl außer Zweifel gestellt, daß das Gedicht um die Mitte des dritten Jahrhunderts — wie ich für am wahrscheinlichsten halte, i. J. 249 — verfaßt ist".[2]) Ausschlaggebend hierfür erschienen ihm die Verse 808—810 des Carmen, welche des unmittelbar bevorstehenden Ausbruches der siebten Christenverfolgung unter gleichzeitiger Erwähnung eines Überganges der Goten über den „Strom", d. i. die Donau, gedenken: die siebte Verfolgung aber „ist nach der von Augustin in der Civ. Dei 18, 52 überlieferten Art der Zählung, welche zwar nicht die einzige war, wohl aber die gewöhnliche gewesen zu sein scheint, gerade die des Decius" [3]), unter dem die Goten „250 den neuen, weltgeschichtlich wichtigen Übergang machten".[4]) An die Abfassung einer solchen Dichtung unmittelbar nach Ausbruch der Decianischen Verfolgung glaubte Ebert freilich nicht denken zu dürfen: auch spiegele die Zukunftsschilderung des Werkes mehr den Charakter der nächst vorangegangenen Zeit wider, in der zweimal drei Kaiser zugleich herrschten, ein Umstand, wodurch die für die Zukunft vom Dichter angekündigte Dreiteilung der Herrschaft weniger sonderbar erscheine. Ferner verliere seine Prophezeiung, daß die geschlagenen kaiserlichen Truppen selbst Rom anzünden werden, sehr von ihrer Wunderlichkeit, wenn man sich des von den Prätorianern Maximins im Jahre 237 an die Stadt angelegten Feuers und des dadurch verursachten Brandes erinnere; die Perser aber, welche als die zukünftigen furchtbaren Feinde der Römer hingestellt würden, hätten sich als solche bereits damals durch den Eroberungszug Sapors I. im Jahre 241 gezeigt. Endlich lasse die

[1] Kommodians Carmen Apologeticum in den Abhandlgn. d. philol.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. V S. 387 ff.

[2] Ebenda S. 414.

[3] Ebenda S. 409.

[4] Ebenda S. 408.

eigentümliche Trinitätsvorstellung des Dichters, der sich in seinen unitarischen Ideen am unmittelbarsten an Noetus, am wenigsten an die schon weiter ausgebildete Lehre des Sabellius anlehne, ihn wiederum genau der Zeit angehörig erscheinen (d. i. den Jahren 235—249), in welche man auch durch die erstgenannten Merkzeichen der Dichtung verwiesen werde.

Die Abfassung der Instructiones erklärte Ebert für früher als die des Carmen: er möchte sie in das Ende der dreißiger Jahre des dritten Jahrhunderts verlegen. Dazu passe sowohl die Angabe der 6. Instr. (die anni ducenti) sehr gut, als auch die Beschaffenheit der innerkirchlichen Fragen, welche in den Instruktionen besprochen würden und die, wie schon Dodwell gezeigt habe, auf das Cyprianische Zeitalter hindeuteten.

Der überzeugende Eindruck, den die Beweisführung Eberts sowohl in ihrer Zeit als auch später gemacht hat, beruhte nächst der so nahen Berührung ihrer Ergebnisse mit denen Dodwells und neben der anscheinend trefflichen historischen Ausdeutung kleinerer Züge, die der Dichter in das Carmen eingewoben habe, auf dem vertrauenerweckenden Charakter des Hauptargumentes, welches sich auf die ausdrückliche Benennung der siebten Christenverfolgung im Carmen und die gleichzeitige Erwähnung eines gotischen Donauüberganges als auf einen allem Anschein nach untrüglichen Hinweis in die Zeit des Kaisers Decius stützte. Der hierbei zu machenden Voraussetzung, oder wie Ebert es darstellt, der daran zu knüpfenden Folgerung, daß schon Kommodian die Christenverfolgungen in ganz der gleichen Weise gezählt habe wie 175 Jahre später Augustin, nach welchem die Decianische Verfolgung bekanntlich die siebte ist, wendete er nur eine nebensächliche Aufmerksamkeit zu. Er ging über sie mit dem Bemerken hinweg, daß „die von Augustin überlieferte Art der Zählung, wenn sie auch nicht die einzige war, doch wohl die gewöhnliche gewesen zu sein scheint", und fand im übrigen „diese Angabe bei unserem Dichter von doppeltem Wert, da man aus so früher Zeit

keine direkte Nachricht von der Zählung der Verfolgungen bisher hatte". (Abhandlg. S. 409.)[1])

Aber jene wesentliche Stütze der Ebertschen Beweisführung, d. i. die Annahme, daß Kommodian und Augustin die Verfolgungen in gleicher Weise zählen, hält tatsächlich die Probe nicht. Augustin rechnet (Civ. Dei 18, 52) von Nero bis Diokletian einschließlich zehn Verfolgungen und tut der von manchen geglaubten Ansicht Erwähnung, daß die zukünftige Verfolgung durch den Antichrist die elfte und letzte sein werde; Kommodian dagegen erklärt die kommende siebte für die letzte und bezeichnet als deren Träger nicht Decius, wie Augustin, sondern den Antichrist, der kein anderer als der aus der Unterwelt wiederkehrende Kaiser Nero sein werde (C. A. 805—808; 825 ff.). Seine Zählweise der Verfolgungen sowohl, als seine Auffassung von der Persönlichkeit des Verfolgers stimmt demnach vielmehr mit derjenigen des Laktanz überein: denn auch dieser rechnet (De mort. pers. cap. 2—7) bis zum Anbruch des Weltendes nur sechs Verfolgungen und bezeichnet genau so wie Kommodian den von den Toten wiedererstehenden Nero als den Träger der letzten, d. i. der siebten. Ist mithin aus der Bemerkung des Dichters über die siebte Verfolgung und die Persönlichkeit des Verfolgers ein Schluß auf seine Zählweise gestattet, so kann es nur der sein, daß Kommodian nicht der von Augustin, sondern der von Laktanz befolgten[2]),

[1] Strenge Verurteilung erfährt die Ebertsche Berechnung durch Harnack (Chronologie der altchristl. Lit. II 438): »Die Verse 805 ff. sollen den Übergang der Goten über die Donau z. Z. des Philippus Arabs anzeigen, und daß es eben diese Zeit sei, lehre Augustin; denn nach De civ. Dei XVIII 52 sei die Decianische Christenverfolgung die siebte! Aber ist es denn nur wahrscheinlich, um nicht zu fragen, ist es möglich, daß im Jahre 249 die decianische Christenverfolgung als die siebte gezählt worden ist? Davon ist nichts bekannt; diese Art Zählungen sind überhaupt spät.« H. selbst glaubt die Siebenzahl im Sinne der heiligen Zahl verwendet.

[2] Ebenso wie Laktanz zählt der Prologus Paschae ad Vitalem vom Jahre 395 (Monum. Germ. hist. Auct. Antiquiss. IX vol. I p. 737 sq.): Diocletiano septies et Maximiano sexies consulibus Christiani persecutionem sextam passi sunt. — Dieselbe Zahl findet sich im Liber genealogus

von Augustin aber völlig abweichenden Zählungsart folgt. Dadurch erweist sich allein schon die von Ebert behauptete Beziehung jener siebten Verfolgung, von der das Carmen spricht, auf die Zeit des Kaisers Decius als hinfällig, und mit ihr entschwindet zugleich jeglicher Grund, den vom Dichter erwähnten Donauübergang der Goten mit dem unter Decius geschichtlich vermeldeten in Verbindung zu bringen.

Aber auch die übrigen Züge der Endzeit, die Kommodian in seiner prophetischen Schilderung erwähnt und die Ebert aus der geschichtlichen Vergangenheit der Jahre 237 bis 245 erklären zu müssen glaubte, bedürfen dieser Auslegung gar nicht: ihre Quelle ist, wie schon die weitere Ausmalung in V. 910—925 des Carmen lehrt, das 17. und 18. Kapitel der Apokalypse.[1])

Wie der genannte Forscher zu seiner irrtümlichen Zeitbestimmung des Dichters durch das Carm. Ap. veranlaßt wurde, ist übrigens nicht schwer zu erkennen: war er doch von vornherein von der Richtigkeit der Zeitbestimmung Dodwells überzeugt, und da es sich ihm vor allem darum handelte, die Identität des Verfassers der Instructiones und des ohne Namen überlieferten Carmen Ap. nachzuweisen, so mußte ihn wohl das an sich auffällige Moment, welches die vereinte Erwähnung des Donauüberganges und der siebten Verfolgung bietet, um so mehr zu jenem Schluß verleiten, als sich ja aus der so naheliegenden Deutung desselben auf das Jahr 249 die überraschendste Übereinstimmung mit den Resultaten Dodwells ergab.

Von dem letztgenannten wich Ebert nur in der Bestimmung der Heimat des Dichters ab. Während jener Afrika genannt hatte, schien ihm wegen des Beinamens Gazaeus, den Kommodian sich selbst im Titel der letzten Instruktion beilege, der Gedanke an Gaza im palästinensischen Syrien näherliegend; die von Dodwell gegebene

anni 452, nur daß hier wegen Miterwähnung des Maximian neben Diocletian von 7 Verfolgern die Rede ist: »Ab ipso autem (Valeriano) usque ad Diocletianum et Maximianum anni sunt XLV. Ipsi sunt septimi christianorum acerrimi persecutores.« (Auct. antiquiss. IV 1, 196.)

[1]) S. unten Kap. 3 § 4 n. 1.

Deutung dieses Wortes, gemäß welcher der Dichter sich als einen aus dem Kirchenschatz (gaza) Unterstützten habe bezeichnen wollen, verwarf er als gekünstelt. Eine nähere Beziehung auf Syrien als auf Afrika glaubte er auch in dem Stoff derjenigen Gedichte finden zu dürfen, die speziell den Sonnenkult behandeln. (Instr. I 8. 13.)

In der Frage, ob Kommodian Bischof gewesen oder wenigstens eine höhere Kirchenstelle bekleidet habe, gingen zunächst die Ansichten von Ebert und Bunsen auseinander. Entgegen der subscriptio des Carmen, welche den Verfasser als episcopus bezeichnet, hatte letzterer behauptet, daß Kommodian wenigstens zur Zeit der Abfassung der Dichtungen nicht Bischof gewesen sei. „Die Instruktiones," schrieb er (Hippolyt u. s. Zeit II 659 Anm.) „enthalten nichts, was uns zu der Meinung bringen könnte, daß Kommodian Bischof war, als er sie schrieb, auch kann ich keine Beziehungen hierauf in dem merkwürdigen Exordium des neuen Textes finden, der unverkennbar eine Umgestaltung der ersten neun Verse der Instructiones und eine bedeutende Verbesserung jener formlosen Praefatio ist (folgt die Anführung von V. 1—15 des C. A.) Ich möchte nicht behaupten, daß diese Zeilen geradezu die Bischofswürde ausschließen, sicherlich aber gilt dies von den folgenden Versen am Anfang des 4. Kapitels (bei Pitra; bei Dombart v. 61 f.): Non sum ego vates, nec doctor iussus ut essem, Sed pando praedicta vatum oberrantibus austris. Freilich schließt dies alles nicht aus, daß der Verfasser später Bischof ward, wie es die Unterschrift der Handschrift behauptet." — Ebert dagegen meinte: „Wenn aus den in dem zweiten Teile (der Instructiones) den Christen aller Klassen, den Geistlichen wie den Katechumenen, erteilten Unterweisungen mit Recht zu schließen ist, daß Kommodian selbst eine höhere Kirchenstelle innehatte, so (widerspricht) dem das Carm. Ap. keineswegs, vielmehr lege es von selbst eine solche Vermutung in jener Zeit nahe durch seine Tendenz, wie durch die theologische Gelehrsamkeit des Verfassers"

Die Anschauungen über die

Stand Kommodians, welche

begründen versucht hatte, fanden ungeteilteste Zustimmung in einer 1871 erschienenen Schrift Leimbachs[1]), die sich nächst der Textverbesserung des ohne Autornamen überlieferten Carmen die Feststellung Kommodians als seines Verfassers angelegen sein ließ. Ohne selbst neues Beweismaterial beizubringen, hielt Leimbach „es von der Kritik . . . über allen Zweifel gestellt, daß Kommodian dem dritten Jahrhundert angehört haben müsse" (S. 25); „aus dem 2. Teile der Acrost., in welchem alle christlichen Stände und Ämter bis zu den Presbytern (Pastoren) aufwärts angeredet und ermahnt werden, lasse sich darauf schließen, daß Kommodian ein höheres, also ein Bischofsamt bekleidet habe. Kommodian wohnte zu (oder stammte aus) Gaza." (S. 26.) Gestützt auf diese Überzeugung ging Leimbach sodann noch einen Schritt über den Hinweis Eberts auf die palästinensische Heimat des Dichters mit der Behauptung hinaus, daß letzterer „Bischof zu Gaza war. Ob er auch dort geboren, sei zweifelhaft — seine schriftstellerische Wirksamkeit habe er nirgends anders als dort entfaltet" (ebda). Ein näherer Nachweis für die bischöfliche Residenzhaltung des Dichters in Gaza wird indes nicht gegeben. Für den palästinensischen Aufenthalt desselben im allgemeinen führt Leimbach die gleichen Gründe wie Ebert an: „die genaue Kenntnis orientalischer Kultur (des Sonnenkults), sowie die außerordentliche Rücksichtnahme auf die Juden . . . und die judaistische, krasse Auffassung seines Chiliasmus. Nur der Bewohner des Vaterlandes der Juden," meinte Leimbach, „in welchem auch noch verhältnismäßig viele Juden wohnten, konnte seine Werke so abfassen, wie Kommodian, dessen Schriften . . . die jüdischen Leser in gleichem Prozentsatz mit den heidnischen voraussetzen."

Je sicherer das Zeitalter des Dichters durch die übereinstimmenden Untersuchungen Dodwells und Eberts und durch die beistimmenden Ansichten anderer Forscher festgelegt scheinen konnte, um so überraschender mußte der Widerspruch sein, den zuerst F. X. Kraus sowohl gegen

[1]) Über Kommodians Carmen apologeticum. Von Reallehrer Pfr. Leimbach. Progr. der höheren Bürgerschule zu Schmalkalden 1871.

die Richtigkeit des Zeitansatzes als der übrigen über Kommodian verbreiteten Anschauungen erhob. Über die eben genannte Schrift Leimbachs äußerte sich derselbe im (Bonner) Theologischen Literaturblatt (1871 n. 22): „So sorgfältig die Untersuchung geführt scheint, muß ich den hier aufgestellten Resultaten fast in allen Hauptpunkten widersprechen. Die gewöhnliche Behauptung, Kommodian gehöre der Mitte des 3. Jahrhunderts an, ist z. B. nach meiner festen Überzeugung ganz unhaltbar. Wenn ich hierin von allen anderen Kritikern abweiche, so weiß ich mich allerdings zur Erbringung des Beweises für meine Ansicht verpflichtet; man wird denselben jedoch hier nicht von mir fordern, da eine Darlegung des gesamten Beweismaterials weit über die einer Rezension gesteckten Grenzen hinausgehen würde. Nur ein paar Worte über die Sache. Das Hauptargument, das man immer und immer wieder für die fragliche Angabe bringt, ist die Stelle Acrost. VI 2, wo der Dichter die Heiden mit den Worten cur annis ducentis fuistis infantes? ob ihres Jahrhunderte alten, törichten Treibens apostrophiert. Und daraus soll hervorgehen, daß Kommodian 200 Jahre nach Christus, also genau um 240 gelebt habe! Eine solche Exegese macht den Vers Kommodians geradezu unsinnig; oder sollen die Heiden nach des Dichters Anschauung erst seit 200 Jahren, seit Christi Tod also, infantes gewesen sein? Es ist unbegreiflicherweise von allen übersehen worden, daß ducenti gerade so wie sexcenti für „unzählige" oder „viele hundert" gebraucht wird; Beispiele mag man bei Forcellini nachlesen. Damit fällt die ganze Argumentation zusammen; denn die übrigen S. 25 n. 6 beigebrachten Gründe (Leimbach: „Dasselbe tut der Verweis auf die 7. Christenverfolgung und den Einbruch der Goten in das röm. Reich, welche beide Ereignisse . . . 250 eintraten. Für die Zeitbestimmung ist ferner der offene Patripassianismus ein deutlicher Anhalt, welcher . . . diesem Jahrhundert allein angehörte") sind völlig hinfällig. Ein genaueres Studium der in den Instruktionen namentlich geschilderten Zustände, eine Prüfung der sprachlichen Eigenheiten, mancherlei Anspielungen lassen keinen Zweifel, daß

unsere Gedichte nicht um die Mitte des 3., sondern frühestens zu Anfang des 4. Jahrhunderts entstanden sein können. Zur vollen Gewißheit wird dies für jeden, der nur das Akrost. XLI de Antichristi tempore liest: die tres imperatores und die septem anni der Verfolgung lassen nur mehr an die Zeiten Diokletians denken. Ich bemerke ferner, daß bei meiner Annahme des Gennadius Meldung, wonach Kommodian Tertullianum et Lactantium et Papiam auctorem secutus est, stehen bleibt, während Leimbach so gut wie Ebert und alle anderen mit dieser Nachricht, der einzigen Äußerung, welche uns das Altertum über Kommodian hinterlassen hat, schlechterdings nichts anzufangen wissen.

Sowenig wie Leimbachs Ansicht über das Zeitalter des Dichters, kann ich das billigen, was er über seine Heimat, über das Nomen Gazaei und Kommodians Stand schreibt. Der Verfasser der Instructiones wenigstens war nicht Bischof; denn er leugnet ausdrücklich, daß er „Lehrer" sei, und das Akrost. XXXVI des II. Buches läßt kaum einen Zweifel, daß der Verfasser seinen eigenen Bischof unter dem Pastor, dem er die gute Lehre gibt: invise pauperem, qui te non repascat, verstanden hat."

So weit F. X. Kraus. Die treffliche Kritik des ausgezeichneten Kenners des christlichen Altertums hat ihren Einfluß zunächst auf die Darstellung Kommodians in der Patrologie[3] (1876) von J. Alzog geübt. Letzterer, welcher „auch die akrostichischen Spielereien von sechs bis vierzig Versen wenig passend zu dem Ernst der Christenverfolgungen" fand, nennt auf Grund der Darlegungen von Kraus im Gegensatz zu der allgemein verbreiteten Auffassung zuerst „die Annahme eine wohlberechtigte, daß die Apologie um 411 (lies 311) verfaßt sei". Mittelbar durch Alzog hat die Kraussche Kritik weiter gewirkt.

Im Jahre 1879 äußerte sich A. Harnack in der Theologischen Literaturzeitung (S. 53) bereits sehr zurückhaltend über das Zeitalter Kommodians: er „wage die Abfassung der Instructiones zurzeit nicht genauer als c. 240—311 anzugeben". Was ihn dazu bewog, deutet neben

dem Gedanken der Parenthese („Märtyrer und Martyrium II 6. 17. 21. 32“), der schon ebenso von Dodwell ausgesprochen war, die Berufung auf Ebert und Alzog an, von denen jener 235—240, dieser c. 311 empfehle. Im J. 1888 schrieb derselbe in der gleichen Zeitschrift (S. 520 f.) bei Besprechung einer Dissertation von A. Oxé „Prolegomena de carmine adv. Marcionitas“, die den Ursprung dieses Gedichtes in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zu erweisen suchte und die nahen Berührungen desselben mit den Dichtungen Kommodians darlegte: „Diese Verwandtschaft . . . ist höchst frappant; sie erstreckt sich sehr weit und umfaßt Großes und Kleines, in der Theologie, dem Bibeltext, dem Gebrauch der Hl. Schrift, der Sprache, den Konstruktionen, dem Wortschatz. Sie ist so bedeutend, daß die ohnehin schon erschütterte Datierung Kommodians auf das 3. Jahrhundert von hier aus noch einmal empfindlich erschüttert wird.“ [1]) In seiner Geschichte der altchristlichen Literatur (1893) hat Harnack demzufolge den zwar unbestimmten, aber ziemlich weiten Zeitansatz für Kommodian gemacht (S. 731): „nach Cyprian und vor Theodosius I., wahrscheinlich unter Valerian oder Diokletian“. In der Chronologie der altchristlichen Literatur II (1904) 442 faßt er neuestens sein Urteil also

[1]) G. Krüger, der Verfasser des Artikels »Gedichte, altkirchliche« in der Realenzyklopädie f. prot. Theologie³ VI, 406 ff. hält den hier wie anderwärts (Dogm.-Gesch.³ I, 714) von Harnack ausgesprochenen Zweifel für grundlos. Er ist der Meinung, daß jene nahen Beziehungen zwischen Kommodian und dem Carm. adv. Marc. vielmehr auch die Ansetzung des letzteren in der Mitte des 3. Jahrhunderts empfehlen sollten, zumal die von Hückstädt, Oxé und anderen vorgebrachten Momente eine spätere Abfassung desselben nicht überzeugend darzutun vermöchten. Nachmals hat H. Waitz in einer eigenen Schrift: Das Pseudo-Tertullian. Gedicht adv. Marcionem, Darmstadt 1901, die Entstehung desselben in der Hälfte des 3. Jahrhunderts (mit freilich unzureichenden und unstichhaltigen Gründen) zu zeigen gesucht und auf der Annahme fußend, daß Kommodian in der gleichen Zeit lebte, gar diesen selbst als den Verfasser bezeichnet. Daß das Gedicht um die Wende des 4./5. Jahrhunderts entstanden ist und einen ganz anderen als Kommodian zum Verfasser hat (vgl. Harnack, Chronol. II 443), soll bei anderer Gelegenheit gezeigt werden.

zusammen: „Die Gedichte Kommodians sind der Zeit 260 bis c. 350 zuzuweisen; wahrscheinlich sind sie nicht lange nach der diokletianischen Verfolgung entstanden."

Um dieselbe Zeit, in der die Zweifel an der Richtigkeit der zeitlichen Ansetzung des Dichters sich zu regen begannen, wurde von B. Dombart in der Zeitschrift f. wiss. Theol. XXII (1879) 374 ff. ein neuer Beweis für die Ansicht Eberts von der Abfassung des Carmen i. J. 249 versucht. Dombart glaubte feststellen zu können, daß in den Instruktionen alle drei Bücher der Testimonia Cyprians, im Carmen dagegen nur die beiden ersten benutzt seien, obwohl auch die Benutzung des dritten den Absichten des Dichters bei Abfassung desselben sehr gut hätte dienen können. Aus der Nichtbenutzung sei daher der Schluß zu ziehen, daß ihm das dritte Buch bei Bearbeitung der letzteren Dichtung noch nicht vorgelegen habe.[1]) Da nun nach gewöhnlicher Annahme das erste und zweite Buch der Testim. i. J. 248, das dritte aber erst 249 vollendet worden sei, so dürfe der erwähnte Umstand als Beweis dafür angesehen werden, daß das Carmen, wie schon Ebert gezeigt, im Verlaufe des Jahres 249 entstanden sein müsse, zugleich aber auch dafür, daß die Instructiones nicht, wie Ebert gemeint, dem Carmen vorangingen, sondern nachfolgten.

Indessen hat dieser Beweisversuch die einmal rege gewordenen Zweifel nicht mehr gebannt. Dazu gebricht es ihm auch an Kraft. Denn selbst wenn das Argument auf einer weniger schwanken Grundlage stände, als es die

---

[1]) Die Voraussetzung Dombarts, daß auch das 3. Buch der Testim. den Zwecken des Dichters im Carmen gute Dienste hätte leisten können, dürfte mit Rücksicht auf den Charakter beider Werke als unzutreffend zu bezeichnen sein. Laut der Vorrede des 3. Buches will Cyprian in ihm nur moralische Anweisungen geben (quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia), während Kommodian im Carmen ein katechetisches Werk zu schaffen beabsichtigte. Letzteres soll später (Kap. 3. § 2) eingehend dargelegt werden. Daß aber auch das 3. Buch der Testim. tatsächlich im Carmen benutzt ist, kann der Vergleich zwischen Vers 119: »Sunt, quibus in ignem apparuit voce locutus« und Testim. III 101 (Überschrift) zeigen: »Spiritum sanctum in igne frequenter apparuisse.«

Voraussetzung von der Vollendung der Cyprianischen Testimonia in den Jahren 248 bezw. 249 ist, und wenn ferner sein Gedanke auch nicht durch positive gegenteilige Gründe widerlegt würde, so vermöchte es schon wegen seines lediglich negativen Charakters in der Frage nach der zeitlichen Ansetzung des Dichters kein entscheidendes Gewicht, sondern höchstens ein Wahrscheinlichkeitsmoment abzugeben.

Wie in der Frage nach der Zeit, so neigte Dombart auch in der nach der Heimat des Dichters wieder der alten Ansicht zu. Gegenüber einer Dissertation von H. Schneider „Über die Casus, Tempora und Modi bei Kommodian", in welcher die Ebert-Leimbachsche Aufstellung betreffs der syrischen Abkunft Kommodians vorgetragen wurde, äußerte er seine Ablehnung dieser Hypothese und ihrer Begründung im Archiv f. lat. Lexik. u. Gramm. IV (1889) 586 in folgender Weise: „Nicht billigen kann ich es, wenn im Anfang die allerdings ziemlich verbreitete Ansicht aufgestellt wird: daß Kommodian „zu Gaza in Syrien geboren sei". Die in der Überschrift des letzten Akrostichons handschriftlich überlieferte Form Gasei, für welche wir übrigens nicht, wie sonst für die Überschriften in den Versanfängen, eine ganz sichere Bestätigung haben, bietet für die Hypothese der syrischen Abkunft Kommodians doch zu wenig Halt. Sollte das Wort Gaseus wirklich auf eine Ortschaft Gaza zurückzuführen sein, so ist noch keineswegs damit entschieden, daß dies das syrische Gaza ist. Den gleichen Namen führten ja im Altertum verschiedene Städte. Bei Kommodian weist, was wir wissen, auf den Westen, und besonders auf Afrika hin. Es soll mit dieser Bemerkung nicht eine neue Hypothese an Stelle der alten gesetzt, sondern nur konstatiert werden, daß die letztere nicht genügend begründet ist." Wie wenig, oder vielmehr gar nicht besser es mit der Begründung der anderen Annahme steht, bedarf aber nach dem früher Gesagten kaum der Erwähnung: „Die afrikanische Rauheit der Sprache", die Rigaltius hervorhob, ist dafür zu vag; die Merkmale der „afrikanischen Latinität", die von Sittl („Die lokalen Verschiedenheiten d. lat. Spr. mit bes. Berücks. d. afrikan. Lateins." Erlangen 1882)

aufgestellt wurden und die sich auch bei Kommodian vorfinden sollten, haben ihr Ansehen inzwischen wieder völlig verloren (s. W. Kroll: Das afrikan. Latein. Rhein. Museum 52 (1897), 569 ff.); die sachlichen Übereinstimmungen zwischen Cyprian und Kommodian endlich, auf welche Dodwell seine Behauptung von der Landsmannschaft derselben stützte, besitzen in ihrer Vieldeutigkeit an sich geringe Beweiskraft und beruhen dazu völlig auf der Voraussetzung, daß beide Schriftsteller Zeitgenossen gewesen seien. Die Folgerung dürfte daher zu Recht bestehen, daß bis hierhin noch ebensowenig eine sicher begründete Zeit- als Ortsbestimmung für den Dichter gefunden war.

Unter den Bestreitern der bischöflichen Würde Kommodians bleibt noch B. Aubé nachzutragen. In einem Essai d'interprétation d'un fragment du Carmen Ap. de Commodien[1]) bemerkt er zu der subscriptio der Dichtung: „Dans le manuscrit du C. A. Commodien est désigné sous le titre d'évêque. Il serait assez étrange qu'un évêque fût partisan du chiliasme et de l'hérésie des patripassiens. Mais bien que, dans le second livre des Instructions surtout, Com. enseigne de haut et avec autorité, on ne voit aucune raison qu'il ait appartenu à l'hiérarchie ecclésiastique. C'était, à ce qu'il me semble, un libre docteur, qui faisait la leçon à tous, grands et petits, et ne craignait pas même de rappeler leurs devoirs aux pasteurs . . ."

Die Äußerungen anderer Kritiker über die Zeit- und Lebensverhältnisse des Dichters bieten nur wenige neue Gesichtspunkte. J. B. de Rossi folgt in seiner Anschauung über die Existenz Kommodians in der Hälfte des 3. Jahrh. laut eigener Angabe (s. Inscr. Urb. Romae septimo saec. antiquiores II, 1. p. XXXI sq.) den Forschungen Eberts, Aubés u. a.; die Art der Verse, deren sich Kommodian bedient, der „quasi versus", wie sie Gennadius nenne, weist er schon auf Monumenten der Augusteischen Zeit nach. — Gaston Boissier spricht in der kleinen Monographie Commodien in den Mélanges Renier (Bibl. de l'école

[1]) In dem Werke L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du III[e] siècle (Paris 1885) S. 517 ff.

des hautes études fasc. 73, Paris 1887) eine ansprechende Vermutung über die Bedeutung des Beinamens Gazaeus (Instr. II 39) aus: „Du titre ‚Nomen Gazaei' on peut conclure qu'au moment, où il écrivait, il n'habitait plus sa ville natale, et qu'il vivait dans un pays plus ou moins éloigné, où l'on l'appelait ‚l'homme de Gaza'." — Daß der Dichter in vorkonstantinischer Zeit lebte, ergibt sich für Boissier, wie schon für Dodwell, aus der Instr. II 10. In seinem Werke La fin du Paganisme (Paris 1891) schreibt er zu der Stelle (Bd. II S. 36): „Il y est dit, que les persécuteurs s'étaient emparés des enfants, comme Louis XIV. quand il révoqua l'édit de Nantes, et qu'ils en avaient fait des païens. Commodien espère bien qu'ils reviendront plus tard dans le sein de l'Eglise, leur mère véritable, et qu'ils y trouveront une seconde naissance. Ainsi il est hors de doute, que l'auteur des Instructions écrivait avant la paix de l'Eglise, et les deux poèmes sont d'accord pour nous montrer, qu'il était antérieur à Constantin."

In einem ebenfalls Commodien betitelten Aufsatz (der Revue de Fribourg 1903 Mai-Juni) hebt Marius Besson die bemerkenswerte Verwandtschaft hervor, welche zwischen Titel und Anlage der Instructiones bei Kommodian und Ephräm dem Syrer besteht: „On ne peut s'empêcher, en lisant les Instructions, de songer aux homélies en vers de saint Ephrem et des Syriens. Le nom d' Instructions répond littéralement à celui que ces dernières portent en titre. Dans les unes comme dans les autres, tous les vers d'une même strophe commencent ou se terminent soit par la même lettre, soit par une série de lettres, qui, alignées, donnent un sens."

Guten Aufschluß über den gegenwärtigen Stand der Kommodianforschung und die noch zu lösenden Aufgaben bietet der Artikel Commodianus von A. Jülicher in der Neuausgabe der Realenzyklopädie des klassischen Altertums von Pauly-Wissowa. Da in demselben andeutungsweise auch der Begründung der früheren Ansichten und der allmählich gegen sie erwachten Bedenken gedacht wird, so mag seine teilweise Anführung hier an Stelle eines Rück-

blickes auf unsere bisherigen Erörterungen dienen: „Wie formell," schreibt Jülicher, „so tragen auch inhaltlich Kommodians Belehrungen einen etwas vulgären Charakter: es ist nur ein Durchschnittschristentum, das er vertritt, und von gelehrter [theologischer] Bildung kann bei ihm nicht die Rede sein; ebendeshalb aber darf man auf seinen groben Chiliasmus [vgl. Rigaltius, Leimbach], seine doketischen und monarchianisierenden Neigungen in der Christologie [Ebert] nicht zu viel Gewicht bei der Bestimmung seines Zeitalters legen. Bei einem geschulten Theologen würden wir die Verbindung dieser Eigenheiten nach 300 freilich nicht mehr glaublich finden, bei einem Laien brauchen sie noch bis 400 nicht zu überraschen. Nun soll zwar Kommodian Bischof gewesen sein. Auch das würde im 4. Jahrhundert laienhafte Ausbildung nicht ausschließen; aber ihm diesen Titel zu verleihen [Ebert, Leimbach] bloß auf die Subskription in dem Codex Phillippsianus hin, der doch den Namen des Autors nicht kennt, scheint sehr gewagt [vgl. Bunsen, Kraus, Aubé]; ich glaube, daß der väterlich-seelsorgerliche Ton der Instuctiones uns nicht einmal berechtigt, ihn für einen Presbyter zu erklären . . . Fast allgemein setzt man ihn kurz nach 251 an [so Dodwell, Pitra, Bunsen, Ebert, Dombart]; da aber manches für das 4, Jahrhundert spricht [vgl. Kraus, Alzog], muß die Zeit bis etwa 350 [Harnack bis 378] für ihn offen gehalten werden. In das Abendland . . . gehört er jedenfalls; je früher man ihn ansetzt, um so wahrscheinlicher wird seine afrikanische Herkunft [an die Rigaltius, Dodwell, Sittl, Alzog, Dombart denken]; ihn mit Gaza in Verbindung zu bringen [so Ebert, Leimbach, Boissier] bietet die Überschrift von Instr. II 39: Nomen Gasei in ihrer Rätselhaftigkeit nicht genügenden Anhalt" [vgl. Dombart].

Unsere anfängliche Äußerung, daß trotz den bestimmten Angaben sämtlicher neueren Literaturgeschichten die Fragen um Zeit, Heimat und Lebensstellung des Dichters noch offen seien, möchte mithin nicht zu viel gesagt haben.

In Rücksicht der teils unhaltbaren, teils ungewissen Vermutungen, welche die Forschung in weiterer und näherer Vergangenheit über das Zeitalter Kommodians aufgestellt

hat, dürfte wohl ein Moment wieder größerer Beachtung wert gehalten werden, das öfter berührt, meist kurzer Hand abgetan worden ist, nämlich die Bemerkung des Gennadius (De vir. ill. c. 15), daß Kommodian den Laktanz benützt habe, und der Nachdruck, der auf diese Notiz durch den Umstand fällt, daß der Dichter in dem chronologisch angelegten Schriftstellerverzeichnis desselben an zweiter Stelle hinter Prudentius aufgeführt wird. Die Umgebung, in welcher er hier erscheint — Prudentius und Audentius auf der einen, Faustinus und Rufinus auf der anderen Seite —, weist auf die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts als die Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit hin.[1]) Daß Gennadius ihn überhaupt in seinem Katalog verzeichnete, in dem bekanntlich bloß Auktoren des 4. und 5. Jahrhunderts besprochen werden, deutet an sich ebenso direkt, wie die Bemerkung über die Benutzung des Laktanz die Überzeugung desselben an, daß Kommodian nicht dem 3. Jahrhundert angehört. Für alle die, welche den Dichter in der Mitte des letzteren ansetzen zu müssen glaubten und dabei die Mitteilungen des Gennadius berücksichtigten, blieb nur die Annahme übrig, daß Gennadius sich geirrt habe. So gesteht Leimbach (Progr. S. 28): „Für mich gibt's keinen anderen Rat, als einen Irrtum des Gennadius anzunehmen, ein *ὕστερον πρότερον*, welches um so verzeihlicher ist, da Kommodian unbekannt genug geblieben sein kann, um seine Lebensumstände und Lebenszeit für das Gedächtnis von Männern des ausgehenden fünften Jahrhunderts nicht zu den geläufigsten Stoffen zu machen." Czapla (Gennadius als Literarhistoriker, Münster 1898 S. 37) aber meint: „Gennadius stützt sich bei seinen Angaben lediglich auf die Schriften Kommodians und seine Angaben haben daher keine größere Bedeutung als die neuerer Kommodian-

[1]) Ildefonsus gibt in Kap. 2 seines Nachtrages zu den Viri illustres des hl. Isidor Nachricht von Asturius als dem Nachfolger des Audentius (Gennad. c. 14) auf dem Bischofsstuhl von Toledo. Wenn Miraeus in seinem Scholion zu jenem Kapitel 2 des Ildefonsus recht hat, daß Asturius ca. 455 lebte, so dürften wir die Zeit des Audentius ca. 430 bestimmen. Daraus ergäbe sich, daß Kommodian nach seiner Aufzählung bei Gennadius in der Mitte des 5. Jahrhunderts anzusetzen wäre.

forscher." Die Notiz des Gennadius über die Benutzung des Laktanz durch Kommodian glaubte Dombart (editio p. II) dadurch veranlaßt, daß Laktanz sowohl als Kommodian aus einer gemeinsamen Quelle, nämlich aus Cyprian schöpften. Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. S. 731) bezeichnet ihre Richtigkeit als nicht nachweisbar. Daß sie aber einer genaueren Beachtung wohl wert ist, dürfte die bereits oben (S. 12) dargelegte Übereinstimmung zwischen Laktanz und Kommodian betreffs der Zahl und Art der Endverfolgung erkennen lassen, insofern schon in ihr eine gewisse Anlehnung an Laktanz und somit eine gewisse Bestätigung der Äußerung des Gennadius gesehen werden könnte. Die Grundlosigkeit des Zweifels an der Richtigkeit seiner Worte wurde bereits in einem Artikel der Zeitschrift für katholische Theologie 23 (1899) 759 ff. von mir zu erweisen gesucht durch Vorlegung sinn- und wortverwandter Stellen aus stofflich gleichgearteten Teilen beider Schriftsteller; weitere Parallelen wird das nachfolgende vierte Kapitel bringen.

Neuerdings hat G. S. Ramundo unter dem Titel Quando visse Commodiano in Bd. 24 (1901) S. 373 bis 391 und Bd. 25 (1902) S. 137—168 des Archivio della R. Società Romana di Storia Patria eine eingehende Untersuchung über das Zeitalter Kommodians angestellt. Dieselbe widerlegt zunächst mit Erfolg die Beweisführung Eberts, nach welcher die in V. 805—10 des Carm. Apol. erwähnte siebte Verfolgung im Verein mit dem dort gleichfalls erwähnten Übergang der Goten über die Donau einen Hinweis auf die Zeit des Kaisers Decius enthalten solle, und wendet sich sodann gegen den Versuch Dombarts, der aus der Nichtbenutzung des dritten Buches der Testimonien Cyprians im Carm. Apol. die Abfassung des letzteren geradeso wie Ebert auf das Jahr 249 bestimmen wollte. Unter Zustimmung zu meinen Ausführungen in der Zeitschr. f. kath. Theol. sucht Ramundo durch neue Gründe die Tatsache zu belegen, daß Kommodian nicht im dritten Jahrhundert, sondern später gelebt habe. Als terminus post quem (Laktanz) nimmt er das Todesjahr des Licinius (324) an. Den terminus ante quem glaubt er durch die Verse 810—17 des

Carm. Apol. gegeben, in denen die Goten noch als Heiden bezeichnet werden. Da dieselben sich aber nach der Einräumung von Wohnsitzen südlich der Donau durch Kaiser Valens dem größten Teile nach zum Christentum bekehrten, so erachtet er die Zeitgrenzen, innerhalb deren Kommodian geschrieben habe, durch die Jahre 324 und 378 (das Todesjahr des Kaisers Valens) bestimmt. Weil nun ferner die Instructiones sowohl als das Carm. Apol. auf eine Zeit der Verfolgung der Christen durch die Heiden hindeuten, so könne innerhalb des genannten Zeitabschnittes nur die Regierung des Kaisers Julian als die überhaupt mögliche Abfassungszeit der Dichtungen Kommodians inbetracht kommen: diese Periode finde man in denselben auch mit einer Treue geschildert, daß man den langen Irrtum betreffs der Lebenszeit des Dichters kaum begreife. Der zweite Artikel ist dem besonderen Nachweis gewidmet, daß sich die auf Verfolgungen Bezug nehmenden Gedichte Kommodians auf die Verfolgungszeit unter Julian beziehen. Da die Hauptstücke der hier aufgewendeten Beweisführung (Instr. II 25, II 10 und der im Carm. Apol. 810 erwähnte Gotenübergang) eine sehr eingehende Besprechung in den folgenden Kapiteln finden werden, so kann an dieser Stelle von einer näheren Widerlegung derselben abgesehen werden.

In der Abhandlung: Kritische Bemerkungen zu Adolf Harnacks Chronologie der altchristlichen Literatur von Irenäus bis Eusebius (Göttingische Gelehrte Anzeigen 1905 Nr. 1, S. 58) hat Gustav Krüger aufs neue Stellung zu der Frage nach der zeitlichen Ansetzung des Dichters mit Rücksicht auf das Urteil Harnacks genommen: „Die Gedichte Kommodians sind der Zeit 260 bis ca. 350 zuzuweisen; wahrscheinlich sind sie nicht lange nach der diokletianischen Verfolgung entstanden.“ Wie Bardenhewer in der Gesch. d. altkirchl. Liter. II 586, so stellt sich jetzt auch Krüger auf den Standpunkt eines „adhuc sub iudice lis est“; aber während ersterer noch daran festhalten zu müssen glaubt, daß „die eigentümliche Rücksichtnahme auf die Christenverfolgungen in beiden Gedichten vorkonstantinische Zeitverhältnisse voraussetzt, und

[daß] der Monarchianismus und Patripassianismus [des Dichters] die Unklarheiten der vornizänischen Periode verrät", läßt Krüger bereits die Möglichkeit offen, daß trotz der vornehmlich von Ebert aufgestellten Beweise dem Ansatze des Gennadius Recht widerfahren zu lassen sei. Er schreibt: „Wer Eberts Argumente für den Ansatz des Carmen Apologeticum auf (das Jahr) 249 im Kopfe hat, wird sich dem [Urteil Harnacks] nur widerwillig gefangen geben wollen, und doch ist viel dafür zu sagen. In erster Linie steht mir das Zeugnis des Gennadius, das man doch nicht so leichthin beiseite schieben kann, wie es meist geschieht. Läßt sich die Behauptung des Gennadius, daß Kommodian Laktanz benutzt habe, auch nur leidlich erhärten, so wird man ihr Glauben schenken müssen." Das dafür beigebrachte Material scheint Krüger zwar recht erheblich, aber immerhin sei noch ernstlich zu prüfen, ob der Inhalt der Gedichte ihre Ansetzung in nachdiokletianischer Zeit unmöglich mache. „Hier gilt es Argument für Argument sorgfältig abwägen, und ich kann nicht finden, daß Harnack den Argumenten, welche für die frühere Zeit sprechen, überall genügend gerecht geworden ist. Aber im großen und ganzen scheint sich mir die Wage doch sehr nach dem späteren Ansatze zu neigen.

Den letzten Beitrag zur Kommodianforschung hat I. M. Heer in einem Artikel der Römischen Quartalschrift 1905 Heft 1 S. 64—82 geliefert, in welchem die Frage nach der Heimat des Dichters Commodianus auf Grund zweier Spezialuntersuchungen, nämlich der Instr. I 14: Silvanus und der Instr. I 18: De Ammudate et deo magno der Entscheidung näher gebracht werden soll. Sowenig ich mich mit den (für die Frage der Heimatsbestimmung des Dichters übrigens weniger wichtigen) Ausführungen einverstanden erklären kann, welche Heer an die Instr. I 18 knüpft, und zwar aus Gründen, die in einer meiner Besprechung der Strophe angefügten ‚Beilage' eingehend dargelegt werden sollen[1]), so schätzens- und beachtenswert scheinen mir die Ergebnisse der ersten Untersuchung, welche

[1]) Kap. 1 § 5 n. III.

auf Grund der Inschriften das Kultgebiet des von Kommodian in ganz spezifischer Art halb als Pan, halb als Silvan dargestellten Waldgottes erforscht. Heer gelangt zu dem Schluß, daß sich für die Auffassung und Verehrung des Gottes in der vom Dichter gezeichneten Gestalt — mit der fistula und als Holzspender — ganz bestimmte örtliche Grenzen ziehen lassen, die unter Ausschluß anderer Gebiete „Illyrien und sein Vorland und das Rhonetal" (Gallia Narbonnensis) umfassen, und folgert weiter, daß „wir, wenn nicht alles trügt, die Heimat des Dichters oder seiner Quelle an einem dieser Orte zu suchen haben" (S. 69). In der Nennung der Gallia Narbonnensis trifft Heer mit dem Resultat meiner Untersuchungen zusammen. Er selbst bevorzugt Illyrien; für das Vorrecht Südgalliens erklärt er meine Beweise abwarten zu wollen. — Ein weiteres Verdienst der Studie Heers ist der in einem „Anhang" gegebene Hinweis auf eine Stelle des Prokopius (De bellis V 24) zur Erklärung von Carm. Apol. 808—822, auf den ich seinerorts zurückkommen werde.

Zu dem nachfolgenden Versuch die Mitte des fünften Jahrhunderts als die Entstehungszeit der Dichtungen Kommodians und Gallien als ihre Örtlichkeit nachzuweisen, hat zuerst und allein die Wahrnehmung den Anstoß gegeben, daß die in ihrem Wortschatz, ihren Flexionen und syntaktischen Wendungen sehr stark romanisch gefärbte Sprache des Dichters der Zeit und Örtlichkeit des Gregor von Tours weit näher stehe als der des Tertullian oder Cyprian. Die durch diese Beobachtung veranlaßten weiteren Untersuchungen haben erst die geschichtlichen Anhaltspunkte ergeben, welche die Entstehung der Gedichte zwischen 458 und 466 und Südgallien als die Heimat des Dichters zu zeigen schienen. Wenn sich dieselben aber auch nicht dargeboten hätten, so dürften, wie ich glaube, die im fünften Kapitel vorzulegenden sprachlichen Momente an sich genügen, um wenigstens dem chronologischen Ansatz des Gennadius sein Recht angedeihen zu lassen und Gallien als das Ursprungsland der Dichtungen zu erweisen.

Erstes Kapitel.

Das Zeitalter Kommodians.

§ 1.

Die Verse 805—822 des Carm. Apol. zeigen, daß dem Dichter die Ereignisse bei der Einnahme Roms durch Alarich i. J. 410 bekannt waren.

805 Sed quidam hoc aiunt: Quando haec[1]) ventura putamus?
Accipite paucis, quibus actis illa sequantur.
Multa quidem signa fient tantae termini pesti[s] [2]),
Sed erit initium septima persecutio nostra.
Ecce [iam] ianua[m] pulsat et cingitur ense,
810 Quae[3]) cito traiciet Gothis inrumpentibus amne.
Rex Apollyon erit cum ipsis, nomine dirus,
Qui persecutionem dissipet sanctorum in[4]) armis.
Pergit ad Romam cum multa milia gentis
Decretoque Dei captivat ex parte subactos.
815 Multi senatorum tunc enim[5]) captivi deflebunt,
Et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi.
Hi tamen[6]) gentiles pascunt Christianos ubique,
Quos magis ut fratres requirunt gaudio pleni.

---

[1]) Die vita aeterna et beata.

[2]) = des Weltunterganges.

[3]) Der Kodex bietet Que=Quae, auf persecutio zu beziehen; Bunsen, Lipsius, Hilgenfeld, Dombart (s. editio) schreiben Qui und beziehen dasselbe auf Apollyon. Ebert (Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. I², 95 Anm.): »Ich nehme noch immer als Subjekt zu pulsat (V. 809) persecutio an, dagegen zu cingitur ense als Subjekt das folgende qui, wie ich auch mit Dombart lese, nämlich Apolion.«

[4]) = abl. instrum., vgl. den Index Dombarts s. v. »in«.

[5]) = autem, vgl. Kap. 5 § 4.

[6]) = autem, s. ebenda.

Nam[1]) luxuriosos et idola vana colentes
820 Persecuntur enim et senatum sub iugo mittunt.
Haec mala percipiunt, qui sunt persecuti dilectos:
Mensibus in quinque trucidantur isto sub hoste.[2])

Die angeführten Verse sind die Einleitung jener prophetischen Schilderung der Endzeit, welche der Dichter im letzten Teile des Carmen Apol. entwirft. Der Beginn des Weltunterganges wird sich nach derselben unter anderen Zeichen durch den Ausbruch der siebten Christenverfolgung ankündigen; diese klopfe schon an die Türe, rasch werde sie herankommen, da die Goten (bereits) einen Vorstoß über den Strom (die Donau) unternehmen. Dieselben werden nach Gottes Geheiß Rom einnehmen, die Christen wie Brüder schützen und schonen, die buhlerischen Götzendiener aber verfolgen, den Senat unterwerfen und fünf Monate lang blutigen Entgelt wegen der gegen die Christen verübten Verfolgungen nehmen.

Die Eigenartigkeit dieser Prophetie Kommodians ist schon von Bunsen lebhaft empfunden worden. „Der merkwürdigste Zug des Gedichtes," schreibt derselbe (Hippolyt u. s. Zeit II 660) „ist seine Idee, daß die germanischen Stämme bestimmt sind, Freunde und Beschützer der Christen zu sein, welche sie als Brüder behandeln werden, während sie dem götzendienerischen Rom und seinem Senat kein Erbarmen beweisen werden. Hier haben wir jedenfalls den Menschen, nicht den Theologen, den philosophischen Beobachter seiner Zeit, nicht den systematischen Ausleger der Apokalypse oder der Volksüberlieferung unter den alten Christen." Auf einem viel richtigeren Wege zur Entdeckung des wirklichen Sachverhalts befand sich aber schon Ebert (Abhandlg. S. 410) mit der Ansicht, daß „ja der Dichter aus der Vergangenheit die Elemente entnehmen mußte, um die

---

1) = autem, s. ebenda.

2) Nach dem von W. Meyer bei Kommodian entdeckten »Paargesetz« (s. Abhandlgn. d. philos.-philol. Kl. d. k. bayr. Ak. d. Wiss. XVII, 2 (1885), 288 ff.) wird in je zwei Versen je ein in sich abgeschlossener Gedanke vom Dichter ausgedrückt.

Zukunft zu schildern". Zu verwundern ist nur, daß die geschichtliche Vorlage seiner Prophetie nicht längst erkannt worden ist, trotz der eingehenden Schilderungen, welche eine ganze Reihe alter Schriftsteller über die historische Verwirklichung der von Kommodian als zukünftig hingestellten Ereignisse gibt: dieselben sind nämlich keine anderen als diejenigen, welche sich bei der Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410 zutrugen.

Zum Beweis dieser These bedarf es nur einer Erinnerung an die von den Alten selbst überkommenen Berichte. Vergleicht man dieselben genauer mit den Angaben Kommodians, so zeigt sich zugleich, daß letzterem nicht nur jene geschichtlichen Ereignisse an sich, sondern ebensosehr die geschichtsphilosophischen Betrachtungen bekannt waren, welche die Schriftsteller der nächstfolgenden Zeit daran anknüpften. Um diese zwiefache Übereinstimmung unserer Dichtung mit der Historiographie des 5. Jahrhunderts übersichtlicher darzulegen, berücksichtigen wir nacheinander (I.) die Zeugnisse über das christenfreundliche Verhalten Alarichs und seiner Goten bei der Einnahme Roms, (II.) die Anschauung, daß jene Eroberung zur Bestrafung der götzendienerischen Stadt erfolgt sei.

I. Nach zweimaliger, vergeblicher Belagerung in den Jahren 408 und 409 gelang es Alarich im Jahre 410 die Stadt Rom einzunehmen, die seit unvordenklichen Zeiten keinen Feind mehr in ihre Mauern hatte einziehen sehen. Unter der ausdrücklichen Weisung, die christlichen Kirchen und vor allem die Basiliken der Apostelfürsten als Asyle zu schonen, gestattete der Sieger seinen beutesüchtigen Scharen eine dreitägige Plünderung. So sehr sich nun Mord und Brand, wie es scheint, gegen den Willen des Führers in der unglücklichen Stadt ausbreiteten, so wurde doch dieser Befehl geachtet und durch ihn das Leben nicht nur der Christen, sondern auch derjenigen Heiden gerettet, die sich in den Schutz der christlichen Kultstätten begaben; außerdem aber spielten sich infolge jener Achtung, welche die Goten auf Alarichs Befehl

der christlichen Religion erwiesen, inmitten des Greuels der Verwüstung so eigentümliche Szenen christlich-religiöser Feier ab, daß die Eroberung Alarichs nicht weniger durch die Denkwürdigkeit dieser Tat an sich, als durch die mit ihr verbundene einzigartige Vermischung von frommer Scheu und roher Zerstörungssucht bei der Mit- und Nachwelt berühmt geworden ist.

Orosius, der die eingehendste Schilderung der gotischen Einnahme Roms entworfen hat, erzählt in den Historiae VII 39 (ed. Zangemeister): Adest Alaricus, trepidam Romam obsidet turbat inrumpit, dato tamen praecepto prius, ut si qui in sancta loca praecipueque in sanctorum apostolorum Petri et Pauli basilicas confugissent, hos inprimis inviolatos securosque esse sinerent, tum deinde in quantum possent, praedae inhiantes, a sanguine temperarent . . . Discurrentibus per urbem barbaris forte unus Gothorum idemque potens et Christianus sacram Deo virginem iam aetate provectam in quadam ecclesiastica domo reperit, cumque ab ea aurum argentumque honeste exposceret . . . virgo Christi ad barbarum ait: haec Petri apostoli sacra ministeria sunt, praesume si audes . . . Barbarus vero ad reverentiam religionis timore Dei et fide virginis motus ad Alaricum haec per nuncium rettulit: qui continuo reportari ad apostoli basilicam universa ut erant vasa imperavit, virginem etiam simulque omnes, qui se adiungerent Christianos eodem cum defensione deduci. Ea domus a sanctis sedibus longe ut ferunt et medio interiectu Urbis aberat. Itaque magno spectaculo omnium disposita per singulos singula et super capita elata palam aurea atque argentea vasa portantur; exertis undique ad defensionem gladiis pia pompa munitur; hymnum Deo Romanis barbarisque concinentibus publice canitur; personat late in excidio Urbis salutis tuba omnesque etiam in abditis latentes invitat ac pulsat; concurrunt undique ad vasa Petri vasa [= fideles] Christi, plurimi etiam pagani Christianis professione etsi non fide admiscentur et per hoc tamen ad tempus, quo magis confundantur, evadunt; quanto copiosius adgregantur Romani

confugientes, tanto avidius circumfunduntur barbari defensores."

Die Schonung, welche die Goten den christlichen Kultstätten und deren Schützlingen angedeihen ließen, berichtet auch Idatius, Chronicon (ed. Mommsen, Auct. antiquiss. XI, 17): „Cum intra et extra muros caedes agerentur, omnibus indultum est, qui ad sanctorum limina confugerunt." Ähnlich erzählt Sozomenus, Hist. Eccl. IX, 9 (Migne, Ser. Gr. 67, 1615): „Et Romam iterum obsessam (Alaricus) proditione cepit suisque copiis permisit, ut singuli quantum possent Romanorum opes diriperent et universas domos depraedarentur. Ob reverentiam tamen erga Petrum apostolum basilicam, quae circa eius tumulum magna est et spatiosissima, inviolatam esse iussit. Atque haec res impedimento fuit, ne urbs Roma funditus interiret."

Die angeführten Zeugnisse — deren Zahl sich leicht vermehren ließe[1]), man vergleiche u. a. nur Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalt.[4] I, 149 ff. — lassen keinen Zweifel über die geschichtliche Unterlage der Verse 817 f. des Carm. Apol.: sie zeigen, daß Kommodian den am meisten charakteristischen Zug seiner Schilderung der künftigen gotischen Eroberung Roms aus der Geschichte der Einnahme der Stadt durch die Goten unter Alarich entnommen hat.

II. Wenden wir unseren Blick nun auf das in den nächstfolgenden Versen (819 f.) entworfene weitere Bild, wonach die Goten als die zukünftigen Sieger über Rom den heidnischen Kult und seine Anhänger ebenso verfolgen werden, als sie den Christen Schutz und Schonung angedeihen lassen, so begegnet uns hier bei Kommodian die gleiche charakteristische Auffassung, die eine hervorstechende Eigentümlichkeit der christlichen Historiographie und Apologetik des fünften Jahrhunderts bildet: die Anschauung nämlich, daß den Goten Alarichs der Sieg über Rom insbesondere zur Verfolgung und Bestrafung des Götterglaubens

[1]) Das ganze erste Kapitel des ersten Buches der Civ. Dei handelt über die Errettung der heidnischen Römer, die sich in den Schutz der christlichen loca sancta begaben.

beschieden gewesen sei. In der gleichen Weise, in welcher die Zukunftsschilderung des Dichters von der Beschützung der christlichen und der Verfolgung der heidnischen Religion seitens der Goten spricht, äußert sich Augustin (Civ. Dei 5, 23) über die Stellungnahme zu Christentum und Heidentum, die von den Goten Alarichs beobachtet wurde: „contra omnem consuetudinem bellorum ante gestorum ad loca sancta confugientes christianae religionis reverentia tuebantur, ipsisque daemonibus atque impiorum sacrificiorum ritibus . . . sic adversabantur, ut longe atrocius bellum cum eis quam cum hominibus gerere viderentur." Und in ganz ähnlicher Art drückt sich Orosius in den Historiae II 19, 14 über den eigentlichen, gottgewollten Zweck der gotischen Eroberung Roms aus.[1]) Die gleichartige Fassung dieses Gedankens bei Kommodian und den genannten Schriftstellern ist aber ihrerseits ein weiteres bedeutsames Moment zur näheren Beantwortung der Frage, wann das Carm. Apol. abgefaßt sei, indem jener Gedanke selbst erst aus der geschichtlich-apologetischen Betrachtung des Falles Roms im ersten und zweiten darauffolgenden Jahrzehnt entstanden, bezw. zum Ausdruck gekommen ist. Seine Verwendung im Carmen weist daher auf das zweite oder dritte Dezennium des fünften Jahrhunderts als die früheste Zeit der Abfassung desselben hin.

Andere Züge, die Kommodian in seiner Zukunftsschilderung der Eroberung Roms erwähnt, und die gleichfalls ihr Analogon in der späteren Darstellung der Einnahme der Stadt durch Alarich haben, können diese Folgerung bestätigen.

---

[1]) Plane, quod re proditur, et fatendum est: in hac clade praesenti plus Deum saevisse, homines minus, cum peragendo ipse quod illi non implevissent, cur eos miserit, demonstravit. Quippe cum supra humanas vires esset, incendere aeneas trabes et subruere magnarum moles structurarum ictu fulminum forum cum imaginibus vanis, quae superstitione miserabili vel deum vel hominem mentiuntur, abiectum est: horumque omnium abominamentorum, quod inmissa per hostem flamma non adiit, missus e caelo ignis evertit.

Hierhin gehört zunächst die Ankündigung des Dichters in V. 813 f., daß der Gotenkönig auf göttliches Geheiß (decreto Dei) seinen Marsch auf Rom lenken und die Stadt nehmen werde. Über die Verbreitung einer solchen Sage im zweiten Drittel des fünften Jahrhunderts inbezug auf den Zug Alarichs belehrt uns der dem Ereignis nahestehende (unter Theodosius II. 408—450 lebende) Historiker Sokrates (Hist. Eccl. 7, 10): „Fertur porro virum quemdam venerabilem professione monachum (Alaricum), dum Romam proficisceretur, monuisse, ne tot ac tantis laetaretur malis neve caede ac sanguine laetaretur. Cui Alaricus: ego, inquit, non sponte eo proficiscor, sed nescio quis me quotidie sollicitet ac stimulet ita dicens: perge urbem Romam vastaturus." [1])

Ferner, wenn Kommodian in V. 815 f. nur von einer „Gefangennahme vieler Senatoren", nicht aber von Tötung derselben durch die Sieger redet, so stimmt dies mit dem Bemühen der nächstinteressierten Apologeten Orosius und Augustin überein, die Milde der Goten gerade in ihrem Verhalten gegen den Senat — im Gegensatz zu dem Schicksal desselben bei der Gallischen Eroberung Roms unter Brennus — in helles Licht zu setzen. Sokrates, dem diese apologetische Absicht fehlt, spricht von „vielen aus dem Senat,

[1]) Ähnlich berichtet Sozomenus, Hist. Eccl. IX, 6 (Migne Ser. Gr. 67, 1619). Sehr bemerkenswert ist, daß auch schon Claudius Claudianus in dem 402 verfaßten Panegyrikus De bello Pollentino sive Gothico der höheren Weisung gedenkt, die an Alarich zur Einnahme Roms ergangen sei. Auf die Zumutung, die ein alter Krieger im Kriegsrat an denselben stellt, keinen freventlichen Ansturm auf die von den Göttern und vom Fatum beschützte Stadt zu wagen, läßt der Dichter den Gotenführer mit einer unmutsvollen Rede antworten, deren Schluß (V. 544 bis 549) ein Hinweis auf den ihm gewordenen Auftrag ist:

»Hortantes his adde deos. Non somnia nobis
Nec volucres, sed clara palam vox edita luco:
‚Rumpe omnes, Alarice, moras; hoc impiger anno
Alpibus Italiae ruptis penetrabis ad urbem.
Huc iter usque datur.' Quis iam post talia segnis
Ambigat aut caelo dubitet parere vocanti?«

Claudii Claudiani Carmina rec. Th. Birt. M. G. H. Auct. antiq. t. X. p. 279.

welche die Goten unter mannigfachen Qualen enden ließen" (Hist. Eccl. 7, 10). Augustin dagegen bemerkt (Civ. Dei 3, 29): „Galli quidem trucidaverunt senatum ... Gothi vero tam multis senatoribus pepercerunt, ut magis mirum sit, quod aliquos peremerunt." Noch ausdrücklicher betont Orosius (Hist. II 19, 13) diesen Gegensatz: „ibi vix quemquam inventum senatorem, qui vel absens evaserit, hic vix quemquam requiri, qui forte ut latens perierit; recte sane compararim, hunc fuisse ibi servatorum numerum, qui hic fuerit perditorum."

Endlich bemerkt Kommodian in V. 820, daß die Goten den Senat „sub iugo mittunt", d. h. — wie wir nach der dem Ausdruck innewohnenden Bedeutung einer schmachvollen Aufzwingung fremden Willens erklären dürfen — daß sie ihn als politische Körperschaft in demütigender Weise unter ihren Willen beugen werden. Auch dieser Zug findet sich zur Zeit der gotischen Bedrückung durch Alarich in einem dem Senate angetanen hervorragenden Schimpf in besonderer Weise verwirklicht: denn als „der Balthe zum zweitenmal vor Rom zog (409), zwang er den Senat durch Bedrohung mit Sturm oder Aushungerung in allem seinen Willen zu tun, d. h. den Honorius abzusetzen und . . . einen neuen Kaiser (Attalus) zu erheben, welcher nun alle weiteren Forderungen erfüllen mußte" (Dahn, Die Könige d. Germanen V S. 48 f.).

Die Prüfung des Bildes, welches der Dichter von der zukünftigen Einnahme Roms durch die Goten entwirft, zeigt demnach mit Gewißheit, sowohl daß er die Ereignisse des Jahres 410 gekannt, als daß er sie schon aus dem gleichen charakteristischen Gesichtspunkt wie Orosius in den Historiae (418) und Augustin in der Civ. Dei (426) als eine besondere Fügung zur Bestrafung des Götterglaubens betrachtet hat. Aus diesen beiden Momenten ergibt sich als das Resultat unserer bisherigen Untersuchung der Schluß, daß das zweite oder dritte Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts als die untere Zeitgrenze der Abfassung des Carmen zu betrachten ist.

III. Bevor wir weitergehen, müssen wir indes auf zwei Bedenken Rücksicht nehmen, die mit anscheinend gutem Grunde gegen diese Ansetzung vorgebracht werden könnten. Das eine bezieht sich auf die Äußerung in V. 812, daß die Goten durch ihren Vormarsch eine Christenverfolgung „in armis" unterdrücken sollen: eine Christenverfolgung in Rom im fünften Jahrhundert, so könnte man sagen, scheint aber undenkbar. — Das andere liegt darin, daß die Goten in V. 817 als Heiden (gentiles) bezeichnet werden, während dieselben doch schon gegen Ende des vierten Jahrhunderts das (Arianische) Christentum angenommen hatten.

Zum Verständnis zunächst der letzteren Bezeichung erinnern wir hier nur kurz[1]) an die gerade zu Ausgang des vierten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts verbreitete Meinung, daß die Goten die heidnischen Völker Gog und Magog seien, deren Ansturm von Norden zu Beginn der Endzeit der Prophet Ezechiel weissage. Da nun Kommodian auf den soeben stattfindenden Einfall der Goten als auf ein unwidersprechliches Zeichen des bereits nahenden Endes verweist, so darf schon hieraus gefolgert werden, daß auch er diese Ansicht teilte: welchen Anlaß hätte er sonst gehabt, aus dem gotischen Einbruch auf das kommende Ende zu schließen? Wie aber in eben diesem Moment einerseits wieder eine Bestätigung der oben über sein Zeitalter aufgestellten These liegt, so bietet es anderseits die Erklärung, weshalb der Dichter die Goten, ungeachtet des ihnen beigelegten christenfreundlichen Charakters, gerade als Heiden einführt: es war eben die zeitgenössische Anschauung, daß dieselben im weiteren Sinne des Wortes (Gothi = Scythae) die für die Endzeit angekündigten heidnischen Völker des Nordens seien. Dadurch entfällt der im obigen Bedenken enthaltene Einwand, daß ein Dichter des fünften Jahrhunderts doch wohl Kunde von dem Christentum der Goten hätte haben müssen.

Auch das an erster Stelle erwähnte Bedenken, welches sich auf die Niederwerfung einer Christenverfolgung durch

[1]) Näheres über diesen Punkt werden wir in § 3 geben.

die Waffen der Goten bezieht, findet seine Erklärung in den dem fünften Jahrhundert eigentümlichen Verhältnissen.

Schon zu Cyprians Zeit hörten die Christen den Vorwurf, daß ihre Vernachlässigung des Götterkults die Schuld an allen Übeln trage, von denen das Reich betroffen werde, aber mit einer vorher nie gekannten Heftigkeit, die eine wirkliche Gefahr in sich barg, wurde diese Anschuldigung gegen sie nach der Eroberung Roms erhoben. Zeuge dessen sind die vier Predigten, welche Augustin anläßlich dieses Ereignisses zu halten sich veranlaßt sah (Sermo 81, 105, 296 und De urbis excidio), sowie seine Aufforderung an Orosius[1]), den heidnischen Anklagen mit einer eigenen Schrift entgegenzutreten. Als letzterer sich in den Historiarum adversum paganos libri VII der Aufgabe nicht einmal recht gewachsen zeigte, da entschloß sich Augustin selbst, die christliche Religion gegen diese neuerwachte Feindseligkeit durch ein ausführliches Werk zu verteidigen. Er schreibt hierüber in den Retractat. II 43, 1: interea Roma Gothorum irruptione . . . eversa est; cuius eversionem deorum . . . cultores in christianam religionem referre conantes, solito acerbius . . . deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego libros de Civitate Dei scribere institui. In den verschiedensten Wendungen hält er hier den heidnischen Anklägern vor, einmal, daß sie selbst nur der von ihnen angefeindeten, von den Goten aber bei aller Raub- und Mordgier geachteten Religion die Erhaltung des Lebens zu danken hätten[2]); sodann, daß jener Waffensieg der Goten, der gegen allen Kriegsbrauch nur die Heiden getroffen, die Christen aber beschirmt hätte, Beweis genug dafür sei, auf wessen Seite die Religion und die Gottheit ihre Macht gezeigt habe.[3])

[1]) Hist. I, Prolog 9: Praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui . . . pagani vocantur . . ., qui . . . praesentia tempora veluti malis extra solitum infestissima ob hoc solum, quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant, cet.

[2]) Civ. Dei I, 33: Et tamen quod vivitis Dei est, qui vobis parcendo admonet, ut corrigamini paenitendo: qui vobis etiam ingratis praestitit, ut vel sub nomine servorum eius, vel in locis martyrum eius hostiles manus evaderetis. — Vgl. ibd. I, 1.

[3]) Civ. Dei V, 23.

Vergleichen wir mit dieser eigenen Art religiöser Kontroverse, die der Sieg Alarichs hervorgerufen hatte, die Andeutungen, welche Kommodian über Anlaß und Ende der Christenverfolgung bei der zukünftigen Einnahme Roms durch die Goten macht. In V. 815 f. heißt es in zum Teil wörtlicher Übereinstimmung mit Augustin:

Multi senatorum tunc enim captivi deflebunt
Et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi.

Von den auf Rom losrückenden Goten, bezw. von dem mit ihnen verbündeten König Apollyon aber wird in V. 812 gesagt, daß er berufen sei[1]), die Verfolgung der Christen durch die Waffen zu enden:

Qui persecutionem dissipet sanctorum in armis.

Unterliegt es nun auf Grund der Verse 815 f. keinem Zweifel, daß Kommodian die Anfeindung des Christentums als eine moralische angibt und als deren Ursache, genau so wie Orosius und Augustin, die erlittene Niederlage bezeichnet, so kann man wohl auch nicht umhin, die den arma der Goten in V. 812 zugeschriebene Beendigung der Verfolgung mit den genannten Autoren auf den moralischen Eindruck zurückzuführen, den ihr christenfreundliches Verhalten (vgl. V. 817—820) zugunsten des Christentumes bei den Heiden zu machen geeignet war. Mit anderen Worten: Kommodians Darstellung spiegelt auch hier nur die Gedanken der Apologeten des fünften Jahrhunderts wider.

---

§ 2.

Das Gedicht II 10 der Instruktionen (De Infantibus) zeigt Kenntnis einer von Papst Leo I. i. J. 458 entschiedenen Angelegenheit.

De Infantibus.

Duellum hostis[2]) subito venit inundans,
Et prius quam fugerent parvulos occupavit inertes.

---

[1]) Ebenso wie Kommodian wendet Augustin bei Erwähnung der den Goten von Gott gestellten Aufgabe, die Christen zu schützen und die Heiden zu verfolgen, das finale Relativ an: s. Civ. Dei V, 23.

[2]) = Bellum hostile.

Inproperandum eis non est, licet capti videntur.
Nec quidem excuso: ob dilecta forte parentum
5 Fuere promeriti, ideo Deus tradidit illos.
Attamen adultos hortor, in aula recurrant
Nascanturque quasi denuo suae matri de ventre.
Terribilem gentem fugiant semperque cruentam,
Impiam, indocilem, ferina vita viventem.
10 Bellum enim[1]) alium, cum fuerit forte gerendum,
Vincere qui poterit, aut certe iam scire cavere,
S . . . .

I. Bei dem Versuche, das Zeitalter Kommodians zu bestimmen, hat sich schon Dodwells und Boissiers Aufmerksamkeit auf den hier besprochenen Vorfall gelenkt. Ersterer glaubte in dem Gedichte eine Anspielung auf die von Cyprian (De lapsis c. 25; ed. Hartel p. 255) erzählte Begebenheit zu finden, wonach ein unmündiges Mädchen nach Flucht seiner Eltern von der Amme zum heidnischen Magistrat getragen und ihm von der Opferspeise mitgeteilt wurde; er verhehlte sich aber nicht, daß die einzelnen Züge der Schilderung Kommodians und Cyprians beträchtliche Abweichungen zeigen.[2]) Boissier (s. oben S. 22) meinte aus dem hier erwähnten, von offenbar heidnischen Verfolgern verübten Kinderraub wenigstens auf vorkonstantinische Entstehung des Gedichtes schließen zu dürfen.

---

[1]) = autem.

[2]) Dissertatio chronol. p. 4 (bei Schurzfleisch): Vix dubitare possum, quin illud ipsum exemplum, cuius meminit in suo de Lapsis libro Cyprianus, noster (Commodianus) habuerit ob oculos. Nominibus ipsis infantis et parvuli usus est Cyprianus. Etiam parentibus metu fugientibus proditam testatur ille, cuius meminit, puellam. Et ne quidem illam peccantis aetatulam excusandem censet Commodianus, sed ad parentum poenam spectare illud arbitratur mentis non male consciae piaculum . . . Scio quidem puellam fuisse, et quidem unicam, quam memorat Cyprianus, cum tamen infantes parvulos, et plures, et mares memoret Commodianus. Sed quamquam unica fuerit, in qua Deus miraculum ediderit, non tamen proinde negavit Cyprianus plures fuisse, ad quos lapsus ipse pertinuerit. Et numerum saepe pluralem adhibemus, cum unicum dumtaxat intelligimus . . .

Bevor wir die geschichtliche Begebenheit erwähnen, die unseres Erachtens Anlaß und Stoff zu der Dichtung geboten hat, skizzieren wir kurz ihren Gedankengang. In V. 1—5 spricht Kommodian von einem plötzlichen feindlichen Überfall, bei welchem hilflose Kinder ereilt und in Gefangenschaft geschleppt worden seien. Ihnen selbst, die das Unglück betroffen, will er zwar keinen Vorwurf machen, aber sie doch auch nicht von aller Schuld freisprechen: vielleicht hätten sie es wegen der Sünden ihrer Eltern verdient, daß Gott sie preisgegeben habe. Wie dem auch sei (attamen), fährt er in V. 6—11 fort, er ermahne die Erwachsenen in die Kirche zurückzukehren und gleichsam aufs neue aus dem Schoße ihrer Mutter geboren zu werden. Das grausame und rohe Volk mögen sie fliehen; entstehe aber noch einmal ein Krieg, dann gelte es nach der gemachten Erfahrung entweder zu siegen oder wenigstens Vorsicht zu üben.[1])

Die den zweiten Teil des Gedichtes bildende Ermahnungsrede wendet sich offenbar an dieselben Personen, deren Geschick im ersten Teil geschildert und interpretiert worden ist: jenes waren Kinder, die ihren christlichen Eltern entrissen und in die Gefangenschaft eines heidnisch-rohen Volkes geschleppt wurden; hier sind es Erwachsene, an die der Dichter die Aufforderung zum Wiedereintritt in die Kirche richtet und zwar, wie die aus Joh. III, 3 f. entlehnte Redeweise zeigt, durch Empfang der Taufe. Das zwischen beiden Teilen zu ergänzende Glied ist die mittlerweile erfolgte Befreiung der Gefangenen und ihre Rückkehr in die Heimat: darauf weist der Dichter selbst neben der Mahnung, sich jetzt wieder der Kirche anzuschließen, durch die in den Schlußworten erteilte Lehre hin, sich bei einer etwaigen künftigen Kriegsgefahr besser zu behüten.

[1]) Vers 12 des Gedichtes fehlt in den Handschriften; nur eine hat den Anfangsbuchstaben S desselben bewahrt. Sein Gedanke läßt sich aber leicht aus den fast identischen Versen 1—3 des vorhergehenden Gedichtes ergänzen, welche lauten:

Quando bellum autem geritur aut (= et) inrigat hostis,
Vincere qui poterit aut latere, magna tropaea,
Infelix autem erit, qui fuerit captus ab illis.

Beachten wir dieses dreifache Moment, welches den ausschließlichen Inhalt der Dichtung bildet, so bedarf es nur mehr der Erinnerung an eine in zwei Schreiben des Papstes Leo I. vom Jahre 458 erörterte Angelegenheit, um die Identität des Stoffes der Dichtung mit der hier besprochenen Sache zu erkennen, die der Papst selbst eine ganz neuartige, ein „novum et inauditum antea genus consultationis" nennt. Das erste der erwähnten Schreiben ist an Bischof Neo von Ravenna, das zweite an Bischof Rusticus von Narbonne gerichtet (Epp. Leonis 166. 167; Migne 54, 1191 ff.). Es handelt sich in denselben um die Frage, ob gewissen jungen Leuten, die als Kinder in heidnische Kriegsgefangenschaft geraten waren und die sich nach ihrer Befreiung und Rückkehr in die Heimat des früheren Empfanges der Taufe nicht mehr erinnern konnten, das Sakrament aufs neue zu spenden sei. Die Synopsis I der Collectio Hispana faßt diesen Inhalt der Briefe Leos in die Worte zusammen: „De parvulis, qui in captivitatem devenerunt et baptismi gratiam non reminiscuntur." Zur besseren Vergleichung ihres Gegenstandes mit dem von Kommodian behandelten Stoffe lassen wir die Hauptstellen beider Schreiben folgen.

In demjenigen an Neo von Ravenna heißt es: „Nuper in synodo novum et inauditum antea genus consultationis exortum est. Nam quorundam fratrum suggestione comperimus, aliquos captivorum ad sedes suas libere redeuntes, qui scilicet in captivitatem ea aetate devenerint, quae nullius rei firmam potuerat habere notitiam, remedium quidem implorare baptismatis, sed utrum eiusdem mysterium baptismatis ac sacramenta perceperint, infantiae inscientia non posse reminisci, et ideo sub hoc latentis recordationis incerto animas suas in discrimen adduci, dum sub specie cautionis negatur his gratia, quae ideo non impenditur, quia putatur impensa." Nach einer Aufforderung zu sorgfältigen Nachforschungen bestimmt der Papst, daß die Taufe aufs neue gespendet werden solle, wenn der frühere Empfang zweifelhaft bleibe.

Weitere Aufschlüsse über die in Rede stehende Sache

bietet das Schreiben Leos (Ep. 167) an Bischof Rusticus von Narbonne, in welchem der Wortlaut der von letzterem gestellten Anfragen (inquisitiones) der jedesmaligen Antwort vorausgeschickt wird. Für unsere Zwecke kommen in Betracht:

Inquisitio XVI: De his, qui a parentibus christianis parvuli derelicti sunt, et utrum baptizati sint, non potest inveniri, an debeant baptizari?

Das Responsum besagt: Si nulla existant indicia . . . agendum est ut renascantur (vgl. Kommodian V. 7: nascanturque quasi denuo).

Inquisitio XVII: De his, qui parvuli ab hostibus capti sunt et non se sapiunt baptizatos, sed sciunt se aliquoties ad ecclesiam a parentibus ductos, utrum possint vel debeant, cum ad Romaniam venerint, baptizari?

Das Responsum bestimmt ebenfalls die Erteilung der Taufe, falls die Betreffenden sich des Empfanges derselben in keiner Weise erinnern können.

Inquisitio XVIII: De his, qui ex Africa vel de Mauritania venerunt et nesciunt in qua secta sint baptizati, quid circa eos debeat observari?

Das Responsum will nicht Wiederholung der Taufe, „sed per manus impositionem invocata virtute Spiritus sancti, quam ab haereticis accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt".

Inquisitio XIX: De his, qui parvuli quidem baptizati a gentilibus capti sunt et cum illis gentiliter convixerunt: cum ad Romaniam adhuc iuvenes venerunt, si communionem petierint, quid erit observandum?

Das Responsum unterscheidet: Si convivio solo gentilium et escis immolatitiis usi sunt, possunt ieiuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adoraverunt, aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, nisi per poenitentiam publicam non oportet admitti.

Daß sich die Anfragen beider Bischöfe auf die gleiche Angelegenheit beziehen, liegt auf der Hand: hier wie dort

handelt es sich um parvuli, die christlichen Eltern bei einem feindlichen Einfall entrissen und in Gefangenschaft geschleppt worden sind; als junge Leute (iuvenes) aus derselben heimgekehrt bitten sie um Wiederaufnahme in die Kirche durch Spendung der Taufe, an deren Empfang sie keine sichere Erinnerung haben. Da sie aus christlichen Familien stammen, so liegt aber das Bedenken nahe, ob sie das Sakrament in der Tat nicht schon empfangen haben, weshalb sich ihre Bischöfe an den Apostolischen Stuhl um Weisung über das in diesem Falle zu beobachtende Verfahren wenden. Nachdem die Sache ihrer Neuheit wegen auf einer römischen Synode (457) beraten ist, wird beiden Fragestellern der gleichlautende Bescheid, daß die Spendung der Taufe unter solchen Umständen nicht beanstandet werden solle.

Ganz die gleiche Sachlage zeigt sich aber in der Dichtung Kommodians. Auch bei ihm ist

a) von parvuli die Rede, die zur Zeit eines kriegerischen Einfalls ihren christlichen Eltern geraubt und in Gefangenschaft geführt worden sind: V. 1—5;

b) als junge Leute (adulti) sind sie heimgekehrt: V. 6; 9—10;

c) es handelt sich um ihre Wiederaufnahme in die Kirche: V. 6;

d) dieselbe soll durch Spendung der Taufe erfolgen: V. 7.

Diese Übereinstimmung aller wesentlichen Momente in einer an sich singulären Begebenheit scheint jeden Zweifel auszuschließen, daß es sich in der Instructio II 10 Kommodians und in den beiden Schreiben Papst Leos um eine identische Angelegenheit handelt. Als feststehenden Punkt in der Chronologie des Dichters dürfen wir daher das Jahr 458 betrachten, insofern das Gedicht de infantibus in oder kurz nach demselben entstanden sein muß.

II. Dem vorstehenden Beweise glauben wir noch ein Wahrscheinlichkeitsmoment aus der Identität eines äußeren Umstandes beifügen zu können.

Aus welcher Kriegsgefangenschaft die jungen Leute heimgekehrt waren, dürfte aus der gelegentlichen Nennung

von Afrika und Mauretanien in Inquisitio XVIII des Bischofs Rusticus zu entnehmen sein. Danach sind es die Vandalen, bezw. ihre Bundesgenossen, die Mauren gewesen, welche jene Kinder bei einem der Raubzüge fortgeschleppt haben, die König Geiserich seit dem Jahre 440 bis zu seinem Tode (477) fast alljährlich in die Provinzen des ost- und weströmischen Kaiserreiches unternahm.[1]) Daß aber auch Kommodian bei den Hinweisen auf kriegerische Einfälle in Instr. II 9 und II 10 an Überfälle der Vandalen denkt, halten wir aus folgenden Erwägungen für gewiß.

Es war bekanntlich die Art der Vandalen, ganz plötzlich und unversehens an irgend einem Punkte des römischen Küstengebietes zu erscheinen, um ihre gefürchteten Plünderungen ins Werk zu setzen, weshalb sie lange Zeit „die Feinde" schlechthin genannt wurden. So spricht Sidonius Apollinaris (Carm. V. v. 385) von ihnen nur als dem hostis; eine Novelle Valentinians vom Jahre 440 (de reddito iure armorum)[2]) verkündet: „Gensericus, hostis imperii nostri, non parvam classem de Karthaginensi portu nuntiatus est eduxisse, cuius repentinus excursus et fortuita depraedatio cunctis est litoribus formidanda"; als „saevus et repentinus hostis" bezeichnet sie auch ein Schreiben König Theoderichs.[3]) Viele Jahre erschienen sie mit ihrer starken Flotte allsommerlich bald hier, bald dort: „hinc Vandalus hostis Urget, et in nostrum numerosa classe quotannis Militat excidium" klagt Sidonius (Carm. II. v. 348 ff.) im Jahre 468. Da dieselben nur Raub an Personen und Eigentum suchten, offenem Kampfe aber auswichen, so nennt er sie (ibd. 354 ff.): „Piratam per rura vagum, qui proelia vitans, Victorem fugitivus agit: quis sufferat hostem, Qui pacem pugnamque negat?" Ihre

---

[1]) Aus dem Umstande, daß Geiserich auf Bitten Kaiser Valentinians den Katholiken Karthagos in den Jahren 454—457 den Bischof Deogratias zu haben gestattete, der sich eifrig um den Loskauf der Gefangenen bemühte (s. Vict. Vit. de pers. Vand. I 8), würde sich wohl auch die Rückkehr der Gefangenen um 457 erklären.

[2]) Cod. Theodos. (ed. Haenel) II 2, 159; ed. Gothofredus VI 366.

[3]) Cassiodor. (Auct. ant. XII) Variar. I 4, 14.

Angriffe auf wehrlose Landleute und ihre Raubpraxis im Verein mit den nach Valentinians Tode von ihnen unterworfenen Mauren schildert er Carm. V. (v. 388 ff.): „Campanam flantibus Austris Ingrediens terram securum milite Mauro Agricolam aggreditur: pinguis per transtra sedebat Vandalus opperiens praedam, quam iusserat illuc Captivo (sc. Mauro) capiente trahi.“ [1])

Vor einem solchen Feinde rechtzeitig zu fliehen und ein sicheres Versteck aufzusuchen war für die einzelnen die einzige Rettung; andernfalls drohte nicht nur Gefangenschaft, sondern auch Zwang zur Glaubensverleugnung und nicht selten Qualen und Tod. Die Canones 10 und 11 des zweiten Konzils von Arles i. J. 443 oder 452 (s. Hefele, Konziliengesch. II², 298) welche von solchen sprechen, „die sich in der Verfolgung schwach zeigten“, bezw. von denjenigen, „die durch Qualen zum Abfall gezwungen wurden“, scheinen sich auf diese vandalisch-maurischen Raubzüge zu beziehen, über deren verfolgungssüchtigen Charakter auch Idatius (Chron. Auct. Ant. XI, I p. 23) und Victor Vit. (De pers. Vand. I, 51) [2]) berichten. Wegen der Unmöglichkeit, denselben rechtzeitig mit regulärer Truppenmacht entgegenzutreten, forderte Kaiser Valentinian die Provinzialen in der oben genannten Novelle de reddito iure armorum [3]) zur Selbsthilfe und Selbstverteidigung auf: „quia sub aestiva navigandi opportunitate satis incertum est, ad quam oram terrae possint naves hostium pervenire, singulos universosque hoc admonemus edicto, ut Romani roboris confidentia, et animo, quo debent propria

[1]) Vgl. u. a. Idatius, Chron. (ed. Mommsen, Chron. min. 2, 24 n. 131) ad annum 445: »Vandali navibus Turonico in litore Gallaeciae repente advecti familias capiunt plurimorum.«

[2]) »Quae vero (Geisericus) in Hispania, in Italia, Dalmatia, Campania, Calabria, Apulia, Sicilia, Sardinia, Bruttiis, Venetia, Lucania, Epiro Veteri vel Hellada gesserit, melius illi ipsi, qui passi sunt, miserabiliter lugendo narrabunt.«

[3]) Das Waffentragen war in Stadt und Land zur Vermeidung von Blutvergießen verboten. Die folgenden Worte: »salva disciplina publica« etc. ermahnen zur Bewahrung der Ordnung wegen des nun zugestandenen Waffenrechts.

defensare, cum suis adversus hostes, si vis exegerit, salva disciplina publica servataque ingenuitatis modestia, quibus potuerint utantur armis, nostrasque provincias ac fortunas proprias fideli conspiratione et iuncto umbone tueantur.

Geradezu wie eine Umschreibung dieses Aufrufes zur Wachsamkeit und zur Verteidigung des Vaterlandes und des eigenen Herdes klingen nun zunächst die Mahnungen, welche Kommodian in Instr. II, 9 gibt:

Quando bellum autem geritur aut (= et) inrigat hostis,
Uincere qui poterit, aut latere, magna tropaea.
Infelix autem erit, qui fuerit captus ab illis.
Amittit et patriam et regem, cui digne provenit,
5 Pugnare pro patria qui noluit, neque pro vita.
Obisse debuerat, quam ire sub barbaro rege,
Servitium quem pateat hostibus sine lege deferre.
Tu si proeliando moreris pro terra, vicisti;
At si manus dederis incolumis, lege peristi.
10 Transfluviat hostis: tu sub latebra (te) conde,
Aut, si intrare potest, si nec, ne cessa.
Undique te redde tutum tuos quoque: vicisti;
Et vigilanter age, ne quis incurrat in illa.
Rex infamis erit, si quis se propalat hosti.
15 Uincere qui nescit et occurrit tradere sese,
Nec sibi, nec patriae laudem remisit ineptus.
Tunc vivere voluit, cum ipsa vita perivit.
De(inde), si refugiat inops aut profanus ab hoste,
Eramen ut sonans, facti vel ut aspides surdi,
Orare satis debet et se condere tabi.

Das Akrostichon des Gedichtes ergibt den Satz: Qui apostataverunt Deo und kündet somit eine Belehrung über den Abfall vom Glauben an. In der Tat ist aber die Behandlung dieses Gegenstandes auf die letzten vier Verse beschränkt: der überwiegende Teil der Dichtung beschäftigt sich mit dem Anlaß zum Abfall, der ein äußerer ist, nämlich ein Feind, welcher auch in religiöser Hinsicht denjenigen seinen Willen aufzwingt, die ihm in die Hände fallen. Daher mahnt der Dichter, sich für den Augenblick der Gefahr

entweder sicher zu verbergen, oder den Kampf aufzunehmen, um zu siegen oder zu sterben. Schon diese letztere Alternative zeigt, daß es sich nicht um eine Ermahnung zur Standhaftigkeit in einer Glaubensverfolgung, sondern zur Ausdauer in einem vaterländischen Kampfe handelt, von dessen glücklichem Ausgang allerdings auch die Bewahrung der Religion abhängt. Ferner sind die Kampfesmotive, die der Dichter anführt, rein patriotischer Natur: mit Recht verliere derjenige (durch die Gefangenschaft) sein Vaterland und seinen König[1]), der für das Vaterland nicht habe kämpfen wollen; zu fallen sei besser, als in die Gewalt eines „barbarischen“ Königs zu geraten; wer im Kampfe für die (heimische) Erde falle, der habe gesiegt, wer aber mit heiler Haut die Waffen strecke, der habe sein Leben gesetzlich verwirkt. Dieselben Motive werden noch einmal in konkreter Form vorgelegt: es naht (transfluviat) der Feind, also verbirg dich, oder — er mag landen (intrare sc. terram) oder nicht — halte stand. Sichere dich und die Deinen; habe sorgsam acht auf einen feindlichen Einfall: dein König ist entehrt, wenn einer sich dem Feinde (als Beute) darbietet. Ein Feigling, der nicht zu siegen versteht, sondern sich ergibt, häuft Schande auf sich und sein Vaterland. Der Schluß erst lenkt auf das religiöse Gebiet über: Heißt das leben, wenn du das ewige Leben (vita)[2]) preisgibst? Im besten Falle kommst du beraubt und entweiht (profanus) vom Feinde zurück und magst dann in Gebet und Asche Buße tun.[3])

Diese Ermahnungen des Dichters zum Kampfe (proeliare), zum todesmutigen Einstehen (obisse debuerat) für das Vaterland und die Heimat (terra), zur Wachsamkeit

[1]) Die Ausdrücke rex, regnum statt imperator, imperium etc. kommen schon bei den scriptores historiae Augustae vor und sind besonders im 5. Jahrh. ganz gewöhnlich.

[2]) In dieser übertragenen Bedeutung findet sich das Wort bei Kommodian auch sonst häufig, vgl. Carm. Apol. 86. 172. 322. 584.

[3]) Der Kodex hat im Schlußverse tali, aber schon Dombart vermutete tabi (= cinere), eine Konjektur, welche durch Instr. II 8, 5. 11. nahegelegt wird. — Can. 10 und 11 des zweiten Arelatense verfügten die Übernahme der Pönitenz wegen Abfalles vom Glauben in der Verfolgung.

gegen einen feindlichen Einfall (V. 13), zur Wahrung der Ehre des Herrschers (V. 14) und des Vaterlandes (V. 16) entsprechen durchaus dem Appell Valentinians an die Provinzialen zur Abwehr der vandalischen Einfälle. Auf die Vandalen paßt aber auch jeglicher Zug der Charakteristik, die Kommodian von dem Feinde und seiner Art entwirft: er nennt ihn bloß hostis (9, 1 und 10, 1), oder illi (9, 3), und erwähnt eines barbarus rex (9, 6 f.), der seine Gegner offenkundig in Sklaverei schleppt; sein Volk ist ein inhumanes und grausames (10, 8 f.); seine Ankunft plötzlich (10, 1); die Zeit des Angriffes ungewiß (9, 1 und 10, 10); er naht auf dem Wasser (9, 10: transfluviat) mit zahlreichem Gefolge (9, 1: inrigat; 10, 2: venit inundans); sein Zweck ist Raub (9, 3; 10, 2); nur Flucht oder Sieg können vor ihm retten: wer sich ihm ergibt, den macht er zum Abtrünnigen an der Religion (9 Akrostichon und V. 17 ff.; 10, 8 ff.).

Wir glauben daher die Beziehung von Instr. II 9 und 10 auf die vandalischen Einfälle für begründet erachten und in ihr eine Bestätigung des unter n. I gewonnenen Ergebnisses sehen zu dürfen.

Rücksichtlich dieser vandalischen Raubfahrten ergibt sich nun auch die Antwort auf die Frage, warum Kommodian in den Instruktionen des zweiten Buches so häufig vom Martyrium redet (vgl. II 6. 7. 12. 20. 21. 32), ein Umstand, der bekanntlich in älterer (Dodwell) und neuerer Zeit (Harnack, Bardenhewer) mit am meisten zur Ansetzung des Dichters in der Ära der alten Christenverfolgungen (zwischen Decius und Diokletian) beigetragen hat. Denn daß es bei Gelegenheit der von Vandalen und Mauren unternommenen Plünderungszüge nicht selten auch außerhalb Afrikas zu blutigen Religionsverfolgungen kam, zeigen im allgemeinen die oben genannten Zeugnisse des Idatius und Viktor von Vita, für Südgallien aber, das wir als Heimat des Dichters nachzuweisen suchen werden, bezeugen es insbesondere neben den bereits angeführten Kanonen 10 und 11 der zweiten Synode von Arles die Predigten des (nach 452 noch lebenden) Bischofs

Valerianus von Cimiez (Cemelensium civitas, zum Metropolitanbereich von Arles gehörig). Derselbe redet ebenso häufig und nachdrücklich wie Kommodian vom blutigen Martyrium als einer in damaliger Zeit wohl möglichen Sache. Was seine Predigten in noch näheren Vergleich mit den Instruktionen II 21 (Martyrium volenti) und II 22 (Bellum cottidianum) zu stellen gestattet, ist der Umstand, daß auch Valerianus in ähnlichen Ausführungen wie Kommodian den Kampf gegen die Leidenschaften einerseits als die Vorbereitung auf das Martyrium, anderseits als den Ersatz desselben für die bezeichnet, welchen jenes nicht beschieden sei. Zum Beleg sei nur eine Stelle angeführt. In der Homilia XV de bono martyrii sagt der Redner[1]: „Si vultis ergo dilectissimi, ut sit nobis in caelesti sede portio, quam victoribus Dominus repromisit, imitemur primo loco sancti martyris fidem in confessione et sequamur viam eius in virtute nec dubitemus in amore Domini cruentis lictoris manibus pectus opponere. Voluntarium autem militem in conflictu pugnae cito protegit corona victoriae. Sed dum ista beatis superveniunt et felicium[2]) meritis conferuntur, nos interim, quod ad praesentem animae salutem pertinet, resistamus adversis. Non deest autem, in quo possis quotidie vincere, si volueris carnis desideriis repugnare . . . Hinc superbia, inde fidem

[1]) Migne P. L. 52, 740 D.

[2]) Bemerkenswert ist die Gleichheit des Ausdrucks, mit welcher Kommodian und Valerian die zum Martyrium Erkorenen als die felices bezeichnen. Man vergleiche Instr. II 21, 8: »Tu quidem quod optas, res est felicibus apta« und dazu, neben der im Text genannten Stelle, Homilia XVI n. 5: »Scio quidem paucis deberi martyrii coronam ipso Domino dicente: Multi vocati, pauci electi. Sed dum ista felicibus superveniunt . . .« Dombart macht anläßlich des Gebrauches von felix im Carm. V. 569 anstatt des in der entsprechenden Stelle Joh. 20, 29 vorkommenden beatus auf folgendes aufmerksam (s. Index s. v. felix): »Cypriani cod. L(aureshamensis) omnibus testimoniorum locis, quibus evangelii Matthaei c. 5. v. 3 sqq. allegantur, pro beatus habet felix, quo vocabulo Tertullianus quoque iisdem locis interdum utitur.« Über die mit dem Cyprianischen Bibeltext übereinstimmenden Lesarten des L wurde im vorigen Jahre (1905) von Turner in den Theological Studies gehandelt.

nostram impugnat invidia; modo ebrietas luxuriae materiam suggerit, modo cupiditas animum ad omne genus falsitatis incendit, cuius studium est inter cetera rixas serere, lites movere, odia comparare . . . Quibus superatis non dubie etiam illum, qui summam martyrii palmam requirit, possumus inire conflictum. Quis autem ibi nollet pugnare, aut quis non conetur vincere, ubi homo non solum praecedentibus laborum meritis, sed etiam praesentibus virtutum docetur exemplis?" Da der Raum verbietet, hier weitere Beispiele für die auffällige Kongruenz zwischen jenen Homilien und den genannten Instruktionen zu geben, so sei nur im allgemeinen auf die Ausführung in Homilia XVI (Item de bono martyrii) n. 3 und 4 verwiesen.

§ 3.

Aus Vers 807—812 des Carmen Apol. kann dessen Vollendung im Jahre 466 erschlossen werden.

807 Multa quidem signa fient tantae termini pesti[s] [1]),
Sed erit initium septima persecutio nostra.
Ecce [iam] ianua[m] pulsat et cingitur ense,
Quae cito traiciet, Gothis, inrumpentibus amne[m].
Rex Apollyon erit cum ipsis, nomine dirus,
Qui persecutionem dissipet sanctorum in armis.

I. Allgemein und mit Recht [2]) hat man die Worte Gothis inrumpentibus amnem von einem zu Kommodians Zeit eben stattfindenden gotischen Vorstoß über die Donau

[1]) = des Weltunterganges; vgl. clades V. 68. 1005.

[2]) Daß die an sich mehrdeutige Phrase »Gothis inrumpentibus amnem« in kausalem Sinne (da, weil) aufzulösen ist und demnach ein zur Zeit des Dichters eben eintretendes Ereignis bezeichnet, geht aus dem Zusammenhang der Stelle hervor. Zunächst steht auf Grund des von W. Meyer im Carm. Ap. entdeckten »Paargesetzes« (Abh. d. Münch. Akad. Phil.-hist. Kl. XVII 2, 288 ff.) die innere Zusammengehörigkeit der Verse 809 und 810 fest. Der Genannte wies nach, daß Kommodian »die Zeilen so gruppiert, daß immer zwei zusammengehören, und daß nach jedem zweiten, wie vierten Vers völliger Sinnesschluß eintritt, welcher stets durch einen Punkt bezeichnet werden kann«. Die Folgerung, welche er hieraus zog, daß durch diese Regel »allein schon manche Umstellungen

verstanden und in denselben ein nicht unwichtiges Moment zur Ermittlung der Abfassungs- bezw. Vollendungszeit des Carmen erblickt.

Indem wir dieser Spur gleichfalls zu folgen suchen, finden wir das zeitliche Gebiet, innerhalb dessen wir nach dem Ereignis Umschau zu halten haben, von vornherein durch sehr enge Grenzen umschrieben. Unter n. II werden wir darlegen, daß die Schlußpartie des Carmen (V. 805 ff.), zu der auch die obige Andeutung gehört, nach den beiden Büchern der Instructiones verfaßt worden ist: da nun die erkennbaren Zeitandeutungen der letzteren, worüber im nächsten Paragraph zu handeln sein wird, bis etwa zum Jahre 464 reichen, so folgt, daß in diesem der terminus a quo unserer Untersuchung vorliegt. Ihr terminus ad quem aber ist durch die Abfassungszeit der Schrift De viris illustribus des Gennadius bestimmt, in deren 15. Kapitel über die literarische Tätigkeit Kommodians berichtet wird. Nach der überzeugenden Darlegung Diekamps (in der Röm. Quartalschrift XII (1889), 411 ff.) sind aber die 82 ersten Kapitel derselben zwischen den Jahren 467—469 entstanden: folglich verbleibt ein Zeitraum von nur etwa 5 Jahren, in welchem wir jenen gotischen Einfall über die Donau zu

widerlegt werden, die früher versucht worden sind«, ist auch im vorliegenden Falle von Bedeutung, indem Bunsen, Lipsius, Hilgenfeld und Dombart (vgl. dessen Ausgabe S. 168) V. 810 unter gleichzeitiger Veränderung des überlieferten quae in qui mit V. 811 verbinden wollten. Dadurch würde die Partizipialkonstruktion »Gothis inrumpentibus amnem« aus der Verbindung mit dem präsentischen Hauptsatz »Ecce iam pulsat« losgetrennt und in einen futuristischen Zusammenhang gebracht werden, in welchem sie für die Ermittlung der Abfassungszeit des Carmen belanglos wäre; sie könnte dann nur kondizional oder temporal aufgefaßt und übersetzt werden, »wenn (oder wann) die Goten über den Strom setzen«. Steht aber nach dem Gesagten ihre syntaktische Zugehörigkeit zu den präsentischen Hauptverben pulsat und cingitur und damit ihre eigene präsentische Bedeutung fest, so erlaubt der logische Zusammenhang nur, sie in kausalem Sinne (indem, da, weil) zu nehmen und in ihr die Begründung für die im Hauptsatz aufgestellte Behauptung zu sehen, daß die Endverfolgung schon an die Türe poche. — Was den Dichter bewegen konnte, von dem Goteneinfall auf das Anbrechen der Endzeit zu schließen, wird sogleich näher dargelegt werden.

suchen und — könnte man sagen, wenn die früheren Ausführungen richtig sind — zu finden hätten.

Ein Blick in die Getica des Jordanes (c. 50 ff.) zeigt nun aber die Goten um die angegebene Zeit überhaupt nicht auf dem nördlichen, sondern auf dem südlichen Ufer der Donau angesiedelt. Als Vasallen Attilas, der „Gottesgeißel“, hatten sie sich mit diesem nach der katalaunischen Niederlage (451) über die Donau zurückgezogen. Nach Attilas Tode (453) erhoben sich die Gepiden gegen die Hunnen und drängten dieselben in die Stammsitze der Goten zurück, ein Umstand, der die letzteren zur Auswanderung in das römische Pannonien südlich der Donau veranlaßte. Dasselbe wurde ihnen auf ihr Ansuchen von Kaiser Valentinian III. unter der Bedingung der Grenzverteidigung und mit der Zusicherung bestimmter Jahrgelder überlassen. Lässige Auszahlung der Gelder hatte im Jahre 461 einen Raubzug der Goten von Pannonien auf Illyrikum zur Folge, der aber unter Wiederherstellung des Vertragsverhältnisses rasch endigte. Als Unterpfand des Friedens sandten sie den jungen Theoderich nach Byzanz, und nun fand bis zu dessen Rückkehr (471) überhaupt kein gotischer Angriff auf römisches Gebiet mehr statt; ihre Waffen kehrten sich lediglich gegen die hunnischen und germanischen Völker der Nachbarschaft.

Versagt somit die gotische Geschichte den gesuchten Aufschluß, so bietet aber die hunnische Ersatz, indem in eben jene Jahre eine große Invasion hunnischer Scharen über die Donau in römisches Gebiet fällt, zu deren Abwehr die Römer einen ihrer letzten schweren Kämpfe um die Erhaltung der nördlichen Reichsgrenze bestanden. Bevor wir näher auf dieselbe eingehen, ist indes die Frage zu erledigen, ob es überhaupt angehe, einen hunnischen anstatt eines gotischen Vorstoßes als das vom Dichter bezeichnete Ereignis inbetracht zu ziehen. Die bejahende Antwort wird durch den Umstand erwiesen, daß Kommodian auf jenen gotischen Einfall als das Anzeichen des herankommenden Weltendes hinweist: er gibt damit kund, daß er den Ausdruck Gothi nicht im engeren, sondern im weiteren Sinne verstanden hat, indem er einer zeitgenössischen Ansicht

folgte, welche den Einbruch der nordwärts der Donau wohnenden und unterschiedslos Gothi, Getae oder Scythae genannten Stämme als das Vorzeichen der Endzeit erwartete. Hierüber zunächst einige Worte.

Zu Ausgang des vierten und über die Hälfte des fünften Jahrhunderts war die Meinung verbreitet, daß die Gothi (oder Getae[1]) das vom Propheten Ezechiel (c. 38. 39.) verkündete nordische Volk Gog seien, dessen verheerender Ansturm dem Anbruch der Endzeit voraufgehen solle. Über die ursprünglich jüdische Herkunft dieser Meinung belehrt u. a. Jordanes, der nach Schilderung der gotischen Einwanderung in das Scythenland (als dessen Grenzen er Donau und Nordmeer, Weichsel und Kaspisches Meer nennt) die Bemerkung beifügt, daß Josephus (Ant. 1, 6, 1) den Stammbaum der Goten oder Scythen auf Magog, den Sohn Japhets zurückführe: „haec vero, quae diximus de gente Gothorum principia, cur omiserit (Joseppus) ignoramus: sed tantum Magog eorum stirpem commemorans Scythas eos et natione et vocabulo asserit appellatos“ (Getica c. 4). Des anscheinend hieraus entstandenen Volksglaubens bezüglich der Identität der scythisch-gotischen Stämme mit Gog erwähnt sodann der hl. Hieronymus im XI. Buch des Kommentars zu Ezechiel c. 38 (Migne 25, 356): „Judaei et nostri Judaizantes putant Gog gentes esse Scythicas, immanes et innumerabiles, quae trans Caucasum montem et Maeotidem paludem et prope Caspium mare ad Indiam usque tendantur; et has post mille annorum regnum esse diabolo commovendas, quae veniant in terram Israel, ut pugnent contra sanctos“ etc. Er fügt hinzu, daß man sich in christlichen Kreisen zur Begründung solcher „iudaicae et aniles fabulae“

[1]) Daß »die Goten auch Geten genannt werden«, bemerkt schon Aelius Spartianus in der Geschichte Caracallas (c. X a. E.); im fünften Jahrh. spricht Orosius (Hist. I, 16, 2) von den Getae mit der Beifügung »qui et nunc Gothi«; Hieronymus erklärt (Quaest. in Gen. X, 2) zur Widerlegung der Ansicht des hl. Ambrosius, daß die Goten das Volk Gog seien: »certe Gothos omnes retro eruditi magis Getas quam Gog et Magog appellare consueverunt«. Als Synonyma werden Gothi und Getae von Sidonius Apollinaris (s. den Index seiner Werke in den Auct. Antiq. VIII, 442) und von Jordanes (Getica c. V) behandelt.

auch auf die Apok. (X, 7 ff.) berufe, in welcher die Ankunft der Völker Gog und Màgog zu Beginn der Endzeit verkündet werde. Der ersten konkreten Anwendung dieser Meinung inbezug auf einen gotischen Einfall begegnen wir beim hl. Ambrosius. Anläßlich des Einbruches der Goten in Mösien i. J. 378 schrieb derselbe an Kaiser Gratian (De fide II, 16): „Namque et futuram nostri depopulationem et bella Gothorum Ezechiel illo iam tempore prophetavit; sic enim habes (folgt Ezech. 38, 14 f.); Gog iste Gothus est, quem iam videmus exisse, de quo promittitur nobis futura victoria dicente Domino . . . Eritque in die illa dabo Gog, hoc est Gothis, locum nominatum" etc. Bischof Proklus von Konstantinopel aber wandte nach Sokrates H. E. VII 43 eine ganz ähnliche Auslegung der Prophetie unter allgemeinem Beifall auf einen von Theodosius II. über die Hunnen erfochtenen Sieg an, woraus sich ergibt, daß man bei jener Betrachtungsweise nicht an einen bestimmten gotischen Stamm, sondern allgemein an die im Norden der Donau wohnenden Völker dachte, die unter dem Namen Gothi, Getae oder Scythae zusammenbegriffen wurden. In diesem unbestimmteren Sinne tut auch der hl. Augustin der genannten Meinung (Civ. Dei XX, 11) Erwähnung: „Gog et Magog non sunt sic accipiendae, tamquam sint aliqui in parte terrarum barbari constituti, sive quos quidam putant Getas et Massagetas propter litteras horum nominum primas, sive aliquos alios alienigenas et a Romano iure seiunctos." Der um 450 lebende Verfasser des Liber de promissionibus et praedictionibus Dei nennt insbesondere (pars IV. c. 13; Migne 51, 848) als Gog und Magog „ut quidam dixerunt, Gothos et Mauros, Getas et Massagetas", womit er einem ungewissen Empfinden Ausdruck gibt, ob nicht neben den nordischen Völkern der bereits nach Süden vorgedrungene vandalische Stamm samt seinen Verbündeten dabei zu berücksichtigen sei. Eucherius von Lyon schreibt, (Migne 50, 817 A): „Magog Scythae. Quidam Gog et Magog Gothos putant." [1])

[1]) Über den Glauben des Eucherius an die Nähe des Weltendes s. Migne 50, 722 C. D.

Da nun Kommodian auf das Vorbrechen der Goten über die Donau als das gewisse Anzeichen des nahenden Endes verweist, so liegt auf der Hand, daß auch er dem Glauben der Zeit an die Identität der Goten mit dem Volke Gog gehuldigt hat. Dieser Umstand gibt sich auch direkt in der Dichtung durch die Übertragung zweier Züge aus der Apokalypse auf den gotischen Einfall kund: als Führer desselben wird nämlich in V. 811 der Apok. IX, 11 genannte König Apollyon erwähnt, und die Dauer des Einfalles in V. 822 nach Apok. IX, 10 als eine fünfmonatige angegeben. Zeigt sich aber der Dichter von jener zeitgenössischen Ansicht betreffs der Identität der scythisch-gotischen Völker mit den Völkern Gog und Magog beherrscht, so ergibt sich, daß er den Ausdruck Gothi (Getae) nicht im engeren, sondern in dem weiteren Sinne verstanden hat, in welchem er allgemein die nördlich der Donau wohnenden Völker bezeichnete. Einen Beleg für diesen Schluß dürfen wir auch in dem Umstande erblicken, daß er ausdrücklich von den über den Strom vorbrechenden Gothi spricht. Es scheint daher in keiner Weise einem Bedenken zu unterliegen, den von ihm genannten „gotischen" Vorstoß auf einen hunnischen Einfall zu beziehen, falls ein solcher im übrigen den in der Dichtung erwähnten oder aus ihr sich ergebenden Momenten entspricht. Daß letzteres inbezug auf den hunnischen Einfall des Jahres 466 der Fall ist, werden wir nunmehr zu zeigen suchen.

Die einzige, aber zeitgenössische Quelle, welche über denselben berichtet, ist der am 1. Januar 468 vorgetragene Panegyrikus des Sidonius Apollinaris auf Kaiser Anthemius. Unter den Kriegstaten des letzteren wird vorerst die Niederwerfung des Aufstandes gefeiert, den die in Pannonien angesiedelten Goten wegen säumiger Auszahlung ihrer Jahrgelder 461 oder 462 unternahmen, indem sie plündernd in Illyrikum einfielen (V. 223—235). Doch dieses Ereignis, dessen auch Jordanes in den Getica c. 52 gedenkt, erklärt der Dichter nur nebenher berühren zu wollen, um zur Beschreibung des von Anthemius gegen die Hunnen geführten Krieges als eines würdigeren Gegenstandes überzugehen:

235 Sed omittimus istos
Ut populatores: belli magis acta revolvo,
Quod bellum non parva manus nec carcere fracto
Ad gladiaturam tu, Spartace vincte, parasti,
Sed Scythicae vaga turba plagae, feritatis abundans,
240 Dira, rapax, vehemens, ipsis quoque gentibus illic
Barbara barbaricis, cuius dux Hormidac atque
Civis erat.

Nach einer kurzen Schilderung der äußeren Erscheinung der Hunnen, ihrer Lebens- und Kampfesweise (V. 243—269) berichtet Sidonius über den Krieg selbst:

Gens ista repente
270 Erumpens solidumque rotis transvecta per Histrum
Venerat et sectas inciderat orbita lymphas.
Hanc tu directus per Dacica rura vagantem
Contra is, aggrederis, superas, includis; et ut te
Metato spatio castrorum Serdica vidit,
275 Obsidione premis. Quae te sic tempore multo
In vallo positum stupuit, quod miles in agros
Nec licitis, nec furtivis excursibus ibat.
Cui deesset cum saepe Ceres semperque Lyaeus,
Disciplina tamen non defuit; inde propinquo
280 Hoste magis timuere ducem. Sic denique factum est,
Ut socius tum forte tuus, mox proditor, illis
Frustra terga daret commissae tempore pugnae.
Qui iam cum fugeret flexo pede cornua nudans,
Tu stabas acie solus, te sparsa fugaci
285 Expetiit ductore manus, te Marte pedestri
Sudantem repetebat eques, tua signa secutus
Non se desertum sensit certamine miles.

Der Sieg in dieser Entscheidungsschlacht verbleibt den Römern. Daß derselbe aber kein vollständiger war, geht daraus hervor, daß mit dem Feinde über die Friedensbedingungen unterhandelt und letzterem die Vollziehung der Todesstrafe an dem übergelaufenen römischen Unterfeldherrn vertragsmäßig überlassen wird.

Fassen wir die Momente zusammen, welche diesen hunnischen Einfall in näheren Vergleich mit dem von

Kommodian angezeigten Ereignis zu bringen gestatten, so ergeben sich folgende Punkte:

1. Der Einbruch über die Donau. Seit Attilas Zeit hatte ein solcher in feindlicher Absicht auf römisches Gebiet nicht mehr stattgefunden; in der Folgezeit aber, d. i. nach 473 (s. Jordanes, Getica c. 56) nahmen die großen römerfeindlichen Bewegungen im Süden der Donau ihren Ausgang. Der genannte Einfall der Hunnen ist nach Ausweis unserer Quellen der einzige Vorstoß über die Donau, der zwischen 452 und 473 auf römisches Gebiet erfolgte.

2. Die Bedeutung und Dauer der Invasion. Der Umstand, daß uns nur ein Schriftsteller über dieselbe Kunde gibt, kann bei der Spärlichkeit der Nachrichten über die politische Geschichte jener Zeit nicht im Sinne einer geringen Bedeutung derselben ausgelegt werden. Der zeitgenössische Bericht des Sidonius selbst, auf den unsere Schätzung des Einfalles angewiesen ist, spricht vielmehr für die Bedeutsamkeit desselben: er nennt ihn im Gegensatz zu der gotischen Erhebung in Pannonien einen ernsthaften Krieg mit einem an Zahl bedeutenden Gegner, an dessen Ebenbürtigkeit mit dem gegen ihn gesandten römischen Heere auch der Verlauf des Kampfes selbst keinen Zweifel läßt. Vom Tanais bis nach Serdica in Thrazien hatten die Hunnen unbehindert ihren Marsch fortsetzen können. Wie der Erfolg des ihnen hier gebotenen Widerstandes aber ungewiß scheinen mochte, zeigt die lange Belagerung oder vielmehr die vorsichtige und strenge Zurückhaltung des Anthemius im eigenen Lager (V. 275—280), der Übergang seines Unterfeldherrn zum Feinde, endlich der unentschiedene Ausgang des Haupttreffens, nach welchem der Friede durch Vereinbarung zustande kommt. Daß sich über diesen hunnischen Einfall und seine Gefahr auch in den Westen beunruhigende Nachrichten verbreiteten, kann demnach als wahrscheinlich betrachtet werden.

3. Die Zeit des Einfalles. von Wietersheim-Dahn, Geschichte der Völkerwanderung II, 292 (Note), setzt denselben mit Berufung auf Am. Thierry in das Jahr 466. Zu demselben Ergebnis hat uns eine aus

Kommodian entnommene Beobachtung geführt. Der Dichter gedenkt nämlich in seiner Prophetie über die bevorstehende Einnahme Roms nur des Senats als Vertreters der politischen Macht, der, ähnlich wie einst unter Brennus und später unter Alarich, die verdemütigenden Forderungen der Sieger entgegennehmen wird (V. 820). Daß es nach Kommodians Anschauung zur Zeit der als bevorstehend angekündigten Eroberung Roms in der Tat keinen Kaiser des Abendlandes gibt, geht weiterhin aus V. 822 ff. hervor, wonach die Feinde fünf Monate in Rom verbleiben und sodann von dem aus der Unterwelt zur Befreiung der Stadt und des Senats wiederkehrenden Kaiser Nero verjagt werden.[1]) Geschichtlich trifft nun eine solch kaiserlose Zeit für den Okzident um das Jahr 466 zu: seit dem Tode des Kaisers Libius Severus, d. i. seit August 465 bis April 467 war der weströmische Thron unbesetzt, die Gewalt lag während dieser Zeit in Rom in den Händen des Senats und des Patriziers Ricimer; dann ward Anthemius, der im Auftrage des oströmischen Kaisers Leo die eben erwähnten Kriege geführt hatte, von letzterem zum abendländischen Kaiser bestimmt. Dieses Zusammentreffen des vom Dichter bezeichneten und in der Geschichte verzeichneten Interregnums erhöht nicht wenig das Gewicht der Gründe, welche für die Identität des genannten Hunneneinfalls mit dem im Carmen Apol. erwähnten „gotischen" Vorstoße sprechen.

[1]) In der Römischen Quartalschrift 1905 S. 71 hat J. M. Heer zur Erklärung der von Kommodian ausgesprochenen Erwartung, daß die Feinde nach fünf Monaten vertrieben würden, außer auf Apok. 9, 5 und 10 auf ein bei Prokopius de bellis V 24 verstümmelt aufbewahrtes Sibyllinisches Orakel aufmerksam gemacht. Prokop berichtet, daß einige Patrizier in der Not der Belagerung Roms durch Wittigis (März 537) die Sibyllinischen Prophezeiungen befragt und auf Grund derselben versichert hätten, daß die Gefahr der Stadt nur bis zum Monat Juli dauern werde: *χρῆναι γὰρ τότε βασιλέα Ῥωμαίοις καταστῆναί τινα, ἐξ οὗ δὴ Γετικὸν οὐδὲν Ῥώμη τὸ λοιπὸν δείσειε. Γετικὸν γάρ φασιν ἔθνος τοὺς Γότθους εἶναι· εἶχε δὲ τὸ λόγιον ὧδε.* Quintili mense — (14. litt.) — rege nihil Geticum iam — (5. litt.) *πέμπτον δὲ μῆνα τὸν Ἰούλιον ἰσχυρίζοντο εἶναι* . . . Mit Kommodian stimmt diese Prophezeiung darin überein, daß sie die Befreiung Roms von einer gotischen Bedrängnis mit dem Erscheinen eines neuen römischen Kaisers in Verbindung bringt.

Halten wir Rückschau, so zeigen sich uns folgende, für die Identifizierung der beiden Invasionen wohl ausreichende Anhaltspunkte:

a) Nach den Zeitbestimmungen, die wir bisher über die Dichtungen Kommodians feststellen konnten, muß der im Carmen angezeigte „gotische" Einfall zwischen den Jahren 464 und 469 liegen. Nach der Beschreibung, die der Dichter von ihm macht, erfolgte der Einfall über die Donau, betraf römisches Gebiet und schloß eine bedeutende Gefahr in sich. Zur Zeit des Einfalles endlich war das Westreich, wie sich aus der Darstellung entnehmen läßt, ohne Kaiser. b) Nach Ausweis der Geschichte ist aber der einzige feindliche Vorstoß, welcher zwischen 452 und 473 über die Donau in römisches Gebiet stattgefunden hat, derjenige, den die Hunnen[1]) im Jahre 466 mit großer Streitmacht vom Don aus bis nach Thrazien unternahmen, wo ihr Vormarsch durch einen längeren und mühseligen Krieg zum Stillstand gebracht wurde. Das Jahr 466 ist aber auch gerade eine Zeit, während welcher der weströmische Thron unbesetzt war.

Reichen diese übereinstimmenden Momente an sich zur Überzeugung wohl aus, daß der von Kommodian verkündete

[1]) Wie in der oben (S. 55) bereits angeführten Predigt des B. Proklus von Konstantinopel die Hunnen als das vom Propheten Ezechiel gemeinte Volk bezeichnet werden, dessen Ansturm das nahende Weltende ankünde, so weist auch der hl. Ephräm im Sermo II de Antichristo (ed. Lamy, Mecheln 1889, t. III.) auf ihr und ihrer Verbündeten Kommen als das prophetische Zeichen des bereits in nächster Zukunft zu erwartenden Endes hin (S. 190): »Quia igitur, dilectissimi, novissimum advenit tempus, ecce videmus signa, quae Christus descripsit nobis . . . accingent se regiones contra imperium Romanum . . . (S. 194): Tunc divina iustitia advocat reges exercitusque fortissimos, qui sunt ultra illas portas [Caucasias], quas fecit Alexander . . . Agog et Magog . . . Hunni et Pharzaei . . . quos comitantur Medi et Persae et Armeni [vgl. Carm. Apol. 907] . . . (S. 200): Hunni — dieselben zerstörten i. J. 395 Edessa — veluti vento et procellis vecti in ictu oculi subvertunt urbes . . . Ubi in regione rumor spargitur egressos advenire Hunnos, undique e toto orbe surgere videntur, quia incantatores sunt; inter coelum et terram currus eorum veluti venti volant, lii eorum hastaeque ut fulgura terribilia coruscant . . . Hic est populus ille multus, de quo dixit Ezechiel (XXXIX 2): »Et commountur . . .«

„gotische“ Einfall kaum ein anderer als der genannte hunnische gewesen sein kann, so ergibt sich die Erklärung des Namens Gothi, dessen sich der Dichter bedient, aus der Absicht, welche er verfolgt. Da nämlich, wie oben dargelegt, die Gothi im weiteren Sinne oder Scythae, mit anderen Worten, die nordwärts der Donau wohnenden Stämme als identisch mit dem prophetisch verkündeten Volke Gog galten, dessen Einfall das Nahen der Endzeit anzeige, so bediente er sich, wie uns nicht zweifelhaft scheint, in der prophetisch gehaltenen Schlußpartie des Carmen (V. 805 ff.) des Wortes „Gothi“ absichtlich, um anzudeuten, daß der eben stattfindende Einbruch scythischer Scharen die Erfüllung des erwarteten Vorzeichens und die Einleitung der nunmehr nahenden Endzeit sei. Auch die Erwähnung des die „Goten“ führenden, apokalyptischen Königs Apollyon (Apok. 9, 11) in V. 811 dient ja nur diesem Hinweis.

Darf die zeitliche Bestimmung des von Kommodian erwähnten Einfalles auf das Jahr 466 als gesichert betrachtet werden, so folgt, daß das Carmen Apol., dessen Schlußteil auf jenen Einfall als ein gegenwärtiges Ereignis hinweist, im gleichen Jahre 466 zum Abschluß gelangt sein muß.

II. Zur engeren Begrenzung der Zeit, innerhalb welcher nach dem gotischen Einfall zu forschen sei, haben wir uns eingangs dieses Paragraphen auf die These gestützt, daß das Carmen Apol., bezw. sein Schlußteil nach den beiden Büchern der Instructiones verfaßt wurde. Da dieser Satz unter den Kommodianforschern umstritten ist (s. S. 11 u. 19), so schulden wir für jene Aufstellung noch den Beweis, den wir nunmehr zu geben suchen, indem wir zeigen, daß bei der öfteren und verschiedenartigen Behandlung der eschatologischen Fragen im Carmen und in den Instructiones hinreichend deutliche Spuren des zeitlichen prius und posterius der einzelnen Stücke zurückgeblieben sind, um darzutun, daß der Carmenschluß der zuletzt verfaßte Teil der Dichtungen Kommodians ist.

Einer Schilderung der den Weltabschluß bildenden Vorgänge begegnen wir bei unserem Dichter im ganzen dreimal, nämlich zunächst im Schlußgedicht des zweiten Buches der

Instruktionen (II 39), sodann in den fünf Gedichten, welche nach der von Dombart getroffenen Anordnung[1]) das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Buches der Instruktionen bilden, endlich in der Schlußpartie des Carm. Apolog. (V. 805 ff.).

Daß die an zweiter Stelle genannten fünf Gedichte jünger sind als das Schlußgedicht des zweiten Buches der Instruktionen, geht aus folgendem hervor. In Instr. I 25, 19 gibt der Dichter seine Absicht kund, die Endvorgänge in isto libello, d. h. in den Instruktionen mit kurzen Worten zu schildern: Eventura canam paucis in isto libello; in Instr. II 39 liegt eine solch kurze, in 20 Verse zusammengedrängte Schilderung vor, zu deren Schluß der Verzicht auf eine eingehendere Darstellung ausdrücklich mit den Worten erklärt wird: Omnia non possum comprehendere parvo libello. Da der Dichter an beiden Stellen nur von einem libellus redet, und da die Art der Ausführung des Versprechens in II 39 der Ankündigung in I 25, 19 entspricht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Kommodian die Instructiones ursprünglich in ein Buch zusammenfassen wollte und sich mit der kurzen, in II 39 vorliegenden Schilderung der Erdereignisse zu begnügen gedachte. Für diese ursprüngliche Einheit beider Bücher spricht auch der Umstand, daß sich unter Ausschaltung der jetzt zwischen Buch I und II eingereihten fünf eschatologischen Gedichte ein trefflicher Gedankenzusammenhang ergibt: I 40 schließt nämlich mit der Aufforderung an die Juden, an den gekreuzigten Christus zu glauben, II 5 beginnt mit dem Hinweis auf den Glauben an Christus, den die Katechumenen bereits angenommen

[1]) »Über die Einteilung der Instruktionen« handelte Dombart in den »Kommodian-Studien« (Sitzgsber. d. phil.-hist. Kl. d. kais. Ak. d. Wiss. Bd. 107 (1884) S. 740 ff.). Nach seinen Untersuchungen »lag eine Einteilung in zwei Bücher offenbar schon im Andecavensis (der von Sirmond benutzten ältesten Handschrift) vor«; die Zuweisung von 41 Akrostichen an das erste, von 39 an das zweite Buch aber entspreche am meisten der hs. Überlieferung. Dombart selbst möchte nach dem inneren Zusammenhang das 41. Akrostichon lieber als Nr. 1 zu dem zweiten Buch gezogen sehen.

haben, worauf dann die weiteren Belehrungen an die Christgläubigen folgen.

Im Widerspruch mit den Äußerungen in I 25 und II 39 findet sich nun aber in den Instruktionen in den fünf auf das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Buches verteilten Gedichten eine weit ausgeführte Schilderung der Endereignisse (in 120 Versen), die in ihrer Anlage wieder ganz mit der in Instr. II 39 gegebenen kurzen Skizze übereinstimmt. Zur Lösung des Widerspruches, der in diesem tatsächlichen Vorhandensein einer längeren Schilderung in den Instruktionen trotz gegenteiliger Versicherung in Instr. II 39 liegt, bleibt nur die Annahme übrig, daß der Dichter nach Vollendung der Instruktionen noch einmal auf die zuerst nur dürftig und skizzenhaft behandelte eschatologische Partie zurückgekommen ist und die Neubearbeitung derselben in fünf eigenen Gedichten seinem Werke als Nachtrag eingefügt hat. Daraus wird auch die auffällige Stellung der fünf Gedichte erklärlich, die in die Grenzlinie zwischen diejenigen Instruktionen, welche sich an Heiden und Juden, und die, welche sich an Christen wenden, eingeschoben sind: denn daß diese Stellung durch den Stoff selbst nicht bedingt ist, liegt auf der Hand. Weil aber der jenen Gedichten eigentlich zukommende Platz bereits durch das eschatologische Compendium in Instr. II 39 besetzt war, so mußte eben anderweitig ein Unterkommen für sie gesucht werden, das zur Not durch eine Raumerweiterung zwischen den heidnisch-jüdischen und den christlichen Ermahnungsreden geschaffen werden konnte. Dieses Vorgehen hatte aber gegen den ursprünglichen Plan des Dichters das Auseinanderfallen des einen libellus, von dem er in Instr. I 25, 19 und II 39, 25 spricht, in zwei Bücher zur Folge. Ob die Teilung schon von Kommodian selbst formell durchgeführt worden ist, oder ob dieselbe — was wegen der unlogischen und unsymmetrischen Verteilung der fünf Gedichte auf die zwei Bücher wohl wahrscheinlicher ist — erst in der handschriftlichen Überlieferung stattgefunden hat, mag dahingestellt bleiben.

Wie sich die fünf eschatologischen Gedichte nun einerals die jüngste Partie der Instruktionen erweisen, so

läßt anderseits ein Vergleich zwischen ihnen und dem eschatalogischen Schlußteil des Carmen (V. 805 ff.) den letzteren als eine Überarbeitung jener erkennen.

Bevor wir dies im einzelnen dartun, scheint es zweckmäßig zu zeigen, daß auch der jetzige Abschluß des Carmen, welcher die ausführlichste Beschreibung der Endereignisse enthält, eine nachträgliche Erweiterung des ursprünglich nur bis V. 804 reichenden Carmenschlusses ist und folglich zum Corpus des Carmen in einem ganz gleichen Verhältnisse steht, wie die fünf eschatologischen Gedichte zum Corpus der Instructiones. Daraus ergibt sich aber, daß der Schlußteil des Carmen als die überhaupt zuletzt verfaßte Partie der Dichtungen Kommodians auf Grund der in ihm enthaltenen Zeitandeutung (des gotischen Einfalls) einen sicheren Schluß auf die Vollendungszeit der Gesamtwerke gestattet.

Der Beweis für die nachträgliche Erweiterung des ursprünglich nur bis V. 804 reichenden Carmenschlusses liegt vor allem in der Verschiedenheit der Zeitbestimmungen, welche der Dichter in V. 791 f. und in V. 808 f. hinsichtlich des zu erwartenden Weltendes gibt. Während er an ersterem Orte der Hoffnung Ausdruck leiht, daß der Anbruch des tausendjährigen Reiches ihn und seine Zeitgenossen dem irdischen Dasein bereits entrückt vorfinden und alsdann zu neuem Leben erwecken werde, kündet er an letzterem die Wahrzeichen des anbrechenden Weltendes als bereits in die Erscheinung tretend an.

Wie sehr der Glaube an die Nähe des Weltendes im 3., 4. und 5. Jahrhundert und darüber hinaus in manchen Kreisen herrschte, ist bekannt: der hl. Cyprian hat dieser Überzeugung oft Ausdruck gegeben[1]), wir finden sie weiterhin, wie uns die Dialoge des Sulpicius Severus (II 14)[2]) zeigen, in den Vorträgen Martins von Tours und in einer fast gleichen Form in den Consultationes Zacchaei Christiani (III 8).[3]) Um in die betreffenden Vorstellungen

[1]) De unitate eccl. c. 16; de mortal. c. 25; ad Fortunat. c. 1, etc.
[2]) Migne P. L. 20, 212 A.
[3]) Migne P. L. 20, 1161 D.

Kommodians näher einzudringen, werden wir uns insbesondere einer von Laktanz in den Institutiones div. VII 25 geäußerten Ansicht zu erinnern haben, deren Kenntnis seitens des Dichters nicht zu bezweifeln ist, da er sich, wie später darzulegen, in seiner Schilderung des Weltendes gerade hier an Laktanz anlehnt. Der Genannte berechnete im Jahre 320 die vermutliche Dauer der Welt bis zur Erfüllung des als Endzeit angenommen sechsten Jahrtausends noch auf etwa 200 Jahre und erwartete demnach das Weltende (wie auch Hippolyt von Rom[1]) um das Jahr 500 nach Christus. In ähnlicher Auffassung hielt Hilarianus von Aquitanien[2]) im Jahre 397 dafür, daß der Weltuntergang nach 101 Jahren erfolgen werde. Nehmen wir nun an, daß Kommodian noch zur Zeit der Niederschrift von V. 791 f., d. i. etwa um das Jahr 465, an ein Nahen der Endzeit um 500 glaubte, so ist es verständlich, wenn er seiner Verkündigung der Totenerstehung nach Vollendung der 6000 Jahre die Bemerkung beifügt, daß er und seine Zeitgenossen hoffen dürften, dann der Welt bereits entrückt zu sein: es verblieb ja nach ungefährer Schätzung noch ein bis zwei Menschenalter bis zum Einbruch der Katastrophe. Ganz anders lautet aber seine Zukunftsprognose in den Versen 805 ff., in denen er abermals ausdrücklich auf die Zeitfrage des zu erwartenden Weltendes eingeht. Hier kündet er den Eintritt des ersten Wahrzeichens des Weltunterganges, d. i. den Beginn der Verfolgung durch den Antichrist, als unmittelbar bevorstehend an: der Einbruch der „Goten" über die Donau läßt ihn an ein unverweiltes Nahen ihrer Schrecken glauben. Aus der Gegensätzlichkeit dieser Äußerungen in V. 791 ff. und V. 805 ff. aber ergibt sich der Schluß, daß der letztere Abschnitt nicht ursprünglich das Carmen geendet hat, sondern erst nachträglich beigefügt ist.

Diese Folgerung wird durch folgende Gründe bestätigt:

1. Gemäß den Angaben, welche Kommodian in der Einleitung über den Inhalt des Carmen macht, scheint der

[1]) Commentar. in Danielem c. 24; s. Hippolyts Werke herausg. von Bonwetsch u. Achelis Bd. 1 S. 245 f.

[2]) Migne P. L. 13, 1105 A.

dem jetzigen Schlußteil vorangehende Abschnitt (V. 771 bis 804) nicht nur sehr geeignet, sondern direkt bestimmt den Abschluß der Dichtung zu bilden. Der Dichter bezweckte nämlich (vgl. V. 14. 58 ff. 83 ff.), den Heiden eine Ermahnung zum Glauben an Christus und zur Hoffnung auf ein glückseliges jenseitiges Leben zu geben. Diesem Inhalt des Carmen entspricht aber logisch als Abschluß die zusammenfassende Begründung und Aufforderung zur Annahme des Glaubens in V. 771—790 und die Eröffnung eines Blickes in das auf den Glauben folgende glückliche Jenseits in V. 791—804. Die beiden letzten Verse zeigen außerdem den doxologieartig gestalteten Schluß:

Quisque tribus credit et sentit unum [Deum] adesse,
Hic erit perpetuus in aeterna saecla renatus.

Hätte der Dichter hier geendet, so müßte man sowohl des behandelten Stoffes, als der Schlußformel wegen den Eindruck gewinnen, daß das Werk zu seinem regelrechten und vorbedachten Abschluß gebracht sei.

2. Daß der nun folgende Teil (V. 805 ff.) in der Tat in keiner planmäßigen Einheit mehr mit dem vorangehenden steht, geht neben der hier anders gearteten Verkündigung des Weltendes aus dem Umstande hervor, daß die vorweggenommene Beschreibung der Auferstehung und des neuen Lebens in V. 791—804 eine bedeutende Störung des Zusammenhanges in die mit V. 805 neu aufgenommene Schilderung der Endereignisse gebracht hat. Nachdem dieselben in V. 998 bis zur Darstellung des ersten Weltbrandes einschießlich fortgeführt waren, hätte, wie ein Vergleich mit der eschatologischen Beschreibung in den Instr. II 2 u. 3, bezw. II 39, 10—15 zeigt, zuvörderst eine Schilderung des verklärten (tausendjährigen) Gottesreiches und darauf erst die Erwähnung des zweiten Weltbrandes folgen müssen. Statt dessen springt die Darstellung nach V. 998 in ganz unvermittelter und zusammenhangloser Weise sogleich zur Beschreibung des zweiten Weltbrandes über: die hier fehlende Partie ist aber der Abschnitt V. 793—804, welcher die Schilderung der erneuerten Gotteswelt enthält. Daß derselbe

nicht durch eine äußere Verschiebung von seiner ordnungsgemäßen Stelle weggerückt und in falschen Zusammenhang geraten ist, beweist erstens die organische Eingliederung, die er an seinem jetzigen Platze zeigt, zweitens die Unmöglichkeit, den Anfang und Schluß desselben ohne weiteres in die Lücke zwischen V. 998 und 999 einzuordnen. Es folgt also, daß der Dichter sich durch den in V. 793—804 bereits vorliegenden Abschnitt über die Auferstehung und das neue Leben an einer ordnungsgemäßen Darlegung der Endereignisse in dem mit V. 805 beginnenden neuen Abschnitt behindert gefunden hat, und daß dieser letztere mithin nur nachträglich dem ursprünglich mit V. 804 schließenden Carmen angefügt sein kann.

Ist durch das Gesagte die eschatologische Schlußpartie des Carmen als ein späterer Anhang zu der ursprünglich nur katechetisch-apologetisch geplanten Dichtung erwiesen, so läßt sich nun der Beweis für die Benutzung der fünf eschatologischen Gedichte der Instructiones als Vorlage für den Schlußteil des Carmen aus einem sehr auffälligen Versehen führen, das dem Dichter bei Schilderung des zweiten Weltbrandes in V. 1000—1040 des Carmen unterlaufen ist. Ein Vergleich mit den eschatologischen Gedichten der Instructiones zeigt nämlich, daß die genannte Schilderung im Carmen identisch mit der des ersten Weltbrandes in Instr. II 2 ist; die Tatsache aber, daß sie von letzterem Orte erst in das Carmen übertragen und nicht ursprünglich für dasselbe verfaßt wurde, ergibt sich aus dem teilweisen Widerspruch, in dem ihr Inhalt zu der im Carmen eingenommenen Stelle steht.

Zur besseren Einsicht in den Sachverhalt möge zunächst der gemeinsame Grundriß der eschatologischen Beschreibung in den fünf Gedichten der Instructiones und im Carmen kurz dargelegt werden. Es entsprechen sich:

1. Instr. I 41: de Antechristi tempore und Carm. 805—940;
2. „ II 1: de populo absconso sancto und Carm. 941—992;
3. „ II 2: de saeculi istius fine d. i. 1. Weltbrand = Carm. 993—998;

4. Instr. II 3: de resurrectione prima = Carmen (793—804);
5. „ II 4: de die iudicii d. i. 2. Weltbrand = Carmen 1000—1040.

Der erste Weltbrand, der in Instr. II 2 und Carm. V. 993—998 beschrieben wird, soll der Einführung des 1000-jährigen Reiches und der Wiedererweckung jener Gerechten vorangehen, welche zur Anteilnahme an der Herrlichkeit desselben berufen werden. Seine am meisten charakteristische Eigentümlichkeit ist die, daß er außer den noch lebenden Gerechten auch die noch lebenden Gottlosen verschont, welche von Gott zur Verrichtung von Sklavenarbeiten im 1000jährigen Reich bestimmt sind. Nach Vollendung des letzteren folgt der zweite Weltbrand, welcher alle Gottlosen vernichten und zugleich die Einleitung der allgemeinen Totenerstehung und des Weltgerichtes sein soll. Das Versehen des Dichters bei Bearbeitung des Carmen besteht nun darin, daß er in der Schilderung dieses zweiten Weltbrandes nochmals von einer teilweisen Erhaltung der Gottlosen spricht (V. 1019 f.), die erst beim Weltabschluß ihren Untergang finden sollen, während seine Beschreibung doch schon der Schilderung eben dieses Weltabschlusses gilt. Der Anlaß des Versehens ist unschwer zu erkennen: es war eine unachtsame Benutzung der in Instr. II 2 vorliegenden, aber auf den ersten Weltbrand sich beziehenden Züge, die Kommodian im Carmen zur Schilderung des zweiten Weltbrandes verwertete; es entging ihm dabei, daß die Änderung des Objektes auch eine entsprechende Abänderung der Darstellung verlangte.

Zum Belege des Gesagten lassen wir die Parallelen der Schilderung in Instr. II 2 und in V. 1001 ff. des Carmen folgen, die sich dort auf den ersten, hier auf den zweiten Weltbrand beziehen:

Instr. II, 2, 1 ff.	Carmen v. 1001 ff.
Dat tuba caelo signum sublato leone	Ecce canit caelo rauca, sed ubique resultans,
	Quae pavidat totum orbem in ruina cadentem.

Et fiunt desubito tenebrae cum caeli fragore.	Sol fugit incaute, subito fit noctis imago,
Summittit oculos Dominus, ut terra tremescat,	
Adclamat etiam, ut audiant omnes, in orbem:	Et Deus exclamat: quamdiu me ferre putasti?
Ecce diu tacui sufferens tanto tempore vestra!	Cuius signo dato pestis ruit aethere toto, Cum strepitu tonitrui descendit impetus ignis.
15. Suppetium nullum tunc erit, nec nauticae puppis.	1013. Suppetium nullum tunc erit et clamor inanis, Non navis accipiet hominem, non ulla latebra;
Flamma tamen gentis media partitaque servans, In annis mille ut ferant corpora sanctis.	1019. Pars incredulorum servatur molliter usta, Ut genus ipsorum iterum se in ultimo plangat.
8. Lactanti quid faciet mater, cum ipsa crematur?	1035. Quid misera mater faciet tunc parvolo dulci? Aut si pater natum piet, quid proficiet illi?

Fassen wir das Ergebnis der bisherigen Untersuchung kurz zusammen, so glauben wir einen doppelten Ertrag derselben feststellen zu können, nämlich erstens, daß sowohl die fünf eschatologischen Gedichte der Instructiones, als die eschatologische Partie des Carmen den betreffenden Dichtungen als spätere Anhänge von Kommodian beigefügt worden sind; zweitens, daß die eschatologische Schilderung des Carmen später als die der Instructiones verfaßt ist. Hinsichtlich der chronologischen Folge der Dichtungen Kommodians ergibt sich aber daraus der durch die gegenwärtige Auseinandersetzung zuvörderst erstrebte Beweis, daß der Endabschnitt des Carmen später als die zwei Bücher — oder, wie wir nach der früheren Darlegung (S. 62 f.) richtiger sagen werden, als das (eine) Buch — der Instructiones entstanden ist, und daß folglich die in ihm liegende

Zeitandeutung, die auf das Jahr 466 hinweist, einen sicheren Schluß auf die Vollendungszeit der uns erhaltenen Werke Kommodians gestattet.

Beilage.

An die vorstehenden Untersuchungen möchte am füglichsten die Erörterung einiger anderen Fragen anzuschließen sein, die sich auf den Endabschnitt des Carmen beziehen.

1. Als Ursache der auffälligen Kompositionsmängel, die sich in der Zusammenhanglosigkeit der Darstellung zwischen V. 998 und 999 und in der widersprechenden Beschreibung des zweiten Weltbrandes in V. 1019 f. zeigen, scheint die eilfertige Hast bezeichnet werden zu müssen, mit welcher der Dichter unter dem Drucke des Gedankens an das nahe bevorstehende Ende erklärlicherweise die Schilderung der demnächst zu erwartenden Ereignisse unternahm. Mangel an Ruhe spricht nicht nur aus dem Verzicht auf eine durchgreifendere Dispositionsänderung des Carmen, die den Abschnitt über die neue Gotteswelt (V. 793—804) von seiner alten Stelle hätte wegheben und hinter der neueingelegten Beschreibung des ersten Weltbrandes (V. 993—998) hätte einsetzen müssen: er zeigt sich auch in der Übergehung einer anderen Schilderung, die an eben dieser Stelle nach Erwähnung des ersten Weltbrandes und des neuen Gottesstaates für den Zusammenhang des Carmen unbedingt erforderlich gewesen wäre, d. i. der Schilderung jener neuen Kämpfe, welche die Gottlosen nach Ablauf des 1000jährigen Reiches abermals gegen die Heiligen unternehmen werden und die Gott durch Entfachung des zweiten Weltfeuers zuschanden machen wird. Der betreffende Zusammenhang zeigt sich in Instr. II 4, 4—5 und II 39, 17—19 gewahrt; im Carmen dagegen deutet auf ihn nur der eine, im Kontext noch dazu völlig unverständliche V. 999 hin: „Post persecutionem sanctorum et funera tanta", der ganz solitär zwischen die Beschreibung des ersten und zweiten Weltbrandes eingeschoben ist. Daß an einen Ausfall von Versen durch Nachlässigkeit eines Abschreibers nicht zu denken ist, beweist der vor V. 999 zwar ebenfalls fehlende

Abschnitt über die Auferstehung und die neue Gotteswelt, der sich aber (dem ursprünglichen Plane des Dichters gemäß, eine katechetisch-apologetische Dichtung zu schreiben, s. Kap. 3 § 2) in V. 793 ff. vorfindet und daher ohne allen Zweifel an jener Stelle zur Vermeidung einer Wiederholung mit Absicht übergangen worden ist. Absichtlich scheint dann aber auch die an diesen Abschnitt zunächst anzuschließende Erwähnung der neuen Aufstände zu Ende des 1000jährigen Reiches (vgl. Apok. 20, 7 ff.; Laktanz, Div. Inst. VII 26, 1) im Carmen übergangen, oder vielmehr durch den an sich unverständlichen Vers 999 umgangen zu sein, um unverweilt zur Beschreibung des zweiten Weltbrandes und des Weltgerichtes und damit zum Abschluß des Carmen zu eilen. Die geringe Sorgfalt und die Eile, mit der diese Partie behandelt ist, gibt sich auch in der Art kund, wie die beiden im Carmen unmittelbar aneinander angeschlossenen Weltbrände beschrieben werden. Der erste weist von der farbenreichen Schilderung der gleichen Materie in Instr. II 2 nichts weiter als den gleichen Einleitungsvers auf (993 = Instr. II 1, 48); im übrigen wird er in nur 4 Zeilen mit dem Bemerken abgetan, daß das Feuer die Gerechten und die zu ihrer Dienstbarkeit im 1000jährigen Reiche bestimmten Gottlosen verschone. Die konkreten Züge, welche die Schilderung desselben in Instr. II 2 auszeichnen, sind im Carmen zur Darstellung des zweiten Weltbrandes verwandt worden, wobei dem Dichter der oben dargelegte und nur aus Übereile zu erklärende Irrtum unterlaufen ist, daß er in V. 1019 f., gerade wie in Instr. II 2, 16 f., die Gottlosen wiederum zum Teil vom Feuer verschont werden läßt, obwohl es sich nun bereits nicht mehr um die Überführung derselben in die Knechtschaft des 1000jährigen Reiches, sondern um den letzten Weltabschluß handelt, der dieselben der ewigen Strafe in der Hölle überliefern soll (vgl. Instr. II 2, 18).

2. Die Frage nach dem Sinn der verstümmelten Unterschrift des Carmen scheint sich unter Beachtung des in dem Nachtrag V. 805 ff. behandelten Hauptthemas sicher lösen zu lassen.

Eine genaue Untersuchung der zum Teil bis auf geringe Spuren verblichenen und verwischten subscriptio hat nach den Mitteilungen in Dombarts Ausgabe (p. 188) noch folgende Züge erkennen lassen:

ЄXPLIC ≡RaCTaT≡ SC̃I ЄPS̆C

ᵹЄ ʼA/////////CO

Daß die lückenhafte Wortform in der zweiten Zeile den Gegenstand der Dichtung bezeichnete, ergibt sich aus der voranstehenden Präposition de. Die Lücke selbst, die 12 mm groß ist, bietet nach Ausweis des durch die Präposition de und die Silbe CO gegebenen Minuskelmaßes für acht Buchstaben Raum. Ihre Ergänzung legt sich nun durch die Beobachtung nahe, daß die Schlußpartie des Carmen als vornehmlichsten Gegenstand das Erscheinen des Antichrists behandelt: seinem Auftreten, bezw. dem der beiden Antichriste, die der Dichter unterscheidet, ihren Taten und ihrem Ende sind vier Fünfteile des Carmenschlusses gewidmet. Alles, was in demselben im Vergleich mit den fünf eschatologischen Gedichten der Instruktionen neu gearbeitet erscheint, nämlich der Abschnitt von V. 805—940, ist nur eine weitere Ausführung von Instr. I 41 „de Antechristi tempore" und benützt, wie später (in Kap. 4) zu zeigen sein wird, neben der Apokalypse in ausgiebigster Weise die Schrift Hippolyts „de Antichristo" als Vorlage. Dem wesentlichen Inhalte des Carmenschlusses würde demnach die Ergänzung de Antichristo vorzüglich entsprechen. Dieselbe empfiehlt sich auch graphisch durch den Umstand, daß sie genau die für acht Buchstaben Raum bietende Lücke füllt, und daß sie nur der Ansetzung einer Virgula über der in langobardischer Schrift geschriebenen aber stark verblichenen Endsilbe CO bedarf, um das erforderte C̆O (= to) zu erhalten.

3. Die Frage, ob Gennadius in seiner Besprechung der Schriftstellerei Kommodians auch das Carmen Apol. oder nur die Instructiones berücksichtigt habe, ist von verschiedenen Kommodianforschern verschieden

beantwortet worden.[1]) Zwecks Begründung unserer Ansicht, daß der Inhalt beider Dichtwerke von Gennadius erwähnt wird, lassen wir zunächst den Text des 15. Kapitels der Viri illustres nach der von Richardson[2]) gegebenen Rezension mit der (später zu begründenden) Abweichung folgen, daß wir die Worte adversus paganos nicht als Buchtitel kennzeichnen und die Partizipialkonstruktion Tertullianum . . . secutus zum Ende des vorletzten, statt zum Anfang des letzten Satzes ziehen.

Commodianus, dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei. Factus itaque Christianus et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suae salutis auctori, scripsit mediocri sermone quasi versu adversus paganos. Et quia parum nostrarum adtigerat litterarum, magis illorum destruere potuit, quam nostra firmare. Unde et de divinis repromissionibus adversus illos agens vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit, illis stuporem, nobis desperationem incutiens, Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus. Moralem sane doctrinam et maxime voluntariae paupertatis amorem optime prosecutus studentibus inculcavit.

Die Bezeichnung adversus paganos, die Richardson durch Kursivschrift hervorgehoben und demnach als Titel der von Gennadius besprochenen Dichtungen betrachtet hat, kann als solcher weder auf die Instructiones noch auf das Carmen Apologeticum bezogen werden. Auf die Instructiones angewendet ist er zu eng, da diese sich selbst in ihrem ersten Teile, den manche als ein eigenes und von Gennadius vielleicht allein gekanntes Buch voraussetzen möchten, nicht bloß gegen den Aberglauben der Heiden, sondern ebenso gegen den Unglauben der Juden wenden. Auf das Carmen Ap. aber paßt das adversus paganos nicht, weil der Inhalt der Dichtung in keiner Weise eine polemische Abhandlung, sondern ein rein katechetischer Unterricht an irrende, aber heilsbesorgte Heiden ist, in den apolo-

[1]) Vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker S. 39.
[2]) Harnack u. v. Gebhardt, Texte u. Unters. XIV, 1.

getische Exkurse nur zum Schutz gegen jüdische Propaganda eingeflochten sind. Dem Inhalt des Carmen könnte daher nur ein ad paganos entsprechen. Sowenig also in der summarischen Bezeichnung des Gennadius ein bestimmter Hinweis auf die eine oder andere Schrift Kommodians gefunden werden kann, so sicher deuten aber die Worte magis illorum (sc. paganorum) destruere potuit, quam nostra firmare auf den ersten Teil der Instructiones hin, in welchem allein der Dichter sich die Bekämpfung des heidnischen Götterglaubens durch Aufdeckung seiner Ungereimtheit und Unsittlichkeit angelegen sein läßt. Ob das nostra firmare auch auf die Instructiones zu beziehen sei, kann darum zweifelhaft scheinen, weil von einer Begründung der christlichen Wahrheiten in denselben sich kaum eine Spur findet; sie begnügen sich mit einfacher thetischer Hervorhebung der christlichen Lehre und legen den Nachdruck auf die Ermahnung an Heiden und Juden zu ihrer Annahme, an die Christen zu ihrer Befolgung. Eine lehrhafte Auseinandersetzung und Begründung des christlichen Glaubens (letzteres insbesondere gegen die Einwürfe der Juden) bezweckt dagegen das sog. Carmen Apologeticum. Darf deshalb der Ausdruck nostra firmare schon an sich weit eher auf diese Dichtung bezogen werden, so scheint der auf ihn folgende Satz: „Unde et de divinis repromissionibus adversus illos [paganos] agens“ bis „Tertullianum etc. secutus“ keinen Zweifel zu lassen, daß Gennadius auf das Carmen Ap. anspielt. Denn einmal handelt Kommodian von divinae repromissiones in Verbindung mit Ermahnungen, die Heiden gegeben werden, nur in der Schlußpartie des Carmen (V. 787 ff.); sodann läßt er in unmittelbarem Anschluß daran die Ankündigung des bereits nahenden Weltendes und der bevorstehenden Endverfolgung der Christen durch den der Hölle entsteigenden Nero folgen: an diese schreckensvollen Zukunftsbilder aber muß Gennadius wohl zugleich gedacht haben, da er sofort von einer so unerleuchteten (vilis et crassus) Behandlung der div. repromissiones seitens des Dichters spricht, daß sie den Heiden „stupor“, den Christen „desperatio“ eingeflößt habe. Wollte man einwenden,

daß auch die fünf eschatologiscben Gedichte der Instructiones eine Schilderung der Endereignisse enthalten, durch die vielleicht jene Wirkungen der Angst und Bestürzung bei Heiden und Christen hervorgerufen sein könnten, so steht dem entgegen, erstens, daß die Ereignisse dort in einer weit allgemeineren und daher weniger schreckhaften Art und insbesondere ohne jede Andeutung ihrer demnächstigen Verwirklichung geschildert sind, zweitens, daß sich in ihnen keine Erwähnung einer die Christen speziell bedrohenden und daher sie auch speziell ängstigenden Katastrophe findet.

Den Satzteil: Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus in den Abschnitt über die divinae repromissiones einzubeziehen ist aber aus dem Grunde gerechtfertigt, weil Kommodian die Erfüllung der göttlichen Verheißungen, wie die drei genannten, in chiliastischem Sinne vom Erscheinen des Gottesreiches in irdischer Herrlichkeit versteht. Wollte man das Satzglied mit dem Schlußsatz des Gennadius verbinden, wie es Richardson abweichend von früheren Ausgaben tut, so ergäbe sich der gewiß zu beanstandende Sinn, daß der Dichter sich in seinen ethischen Lehren — denn von diesen handelt der Schlußsatz — an die genannten Gewährsmänner angeschlossen habe. Bezüglich des Papias ließe sich das allerdings nicht näher feststellen; dahingegen ist Kommodian von der montanistischen Strenge des Tertullian weit entfernt (vgl. Instr. I 8 und 11), und was sein Verhältnis zu Laktanz betrifft, so läßt sich wohl zeigen, daß er ihn als Vorlage in den exegetischen Partien seiner Dichtungen, nicht aber, daß er ihn als Quelle seiner ethischen Doktrinen benutzt hätte.

Der Schluß der Gennadianischen Besprechung erteilt dem Dichter das Lob, daß „er sich einer wahrhaft gottesfürchtigen (moralis [1])) Lehre und vor allem der Liebe zur freiwilligen Armut rühmlichst (optime) beflissen und dieselben den Heilsbegierigen (studentibus) ans Herz gelegt habe". Da kein Grund zu der Annahme vorliegt, daß

[1]) Zu der Bedeutung von moralis = »gottesfürchtig, fromm« bei Gennadius vgl. viri ill. Kap. 44: epistolae morales = fromme Briefe; Kap. 53: moralis suadela = eine fromme, gottesfürchtige Sprache.

Gennadius diese Auffassung über Kommodian anderswoher als aus der Lesung seiner Schriften gewonnen hat, so muß in jener Bemerkung ein Hinweis auf den zweiten Teil der Instructiones erkannt werden, zu deren Schluß (Instr. II 39) der Dichter sich selbst einen „mendicus Christi", d. h. einen um Christi willen Armen nennt, während der Gesamtinhalt dieses Teiles ein an alle Klassen und Stufenordnungen des christlichen Volkes gerichteter Mahnruf zu christlicher Glaubensbetätigung und gottesfürchtigem Wandel ist.

Wir gelangen daher zu der Schlußfolgerung, daß die Gennadianische Charakteristik trotz ihrer Allgemeinheit deutlich genug ihre Bezugnahme sowohl auf das Carmen Apologeticum, als auf den ersten und zweiten Teil der Instructiones erkennen läßt. Nach der Richardsonschen Textrezension entfällt aber auch der äußere Grund des einst gehegten Zweifels, ob Gennadius beide Werke, oder nur eines, oder gar nur einen Teil der Instructiones gekannt habe, da der Text des zweiten Satzes nicht, wie vordem angenommen wurde, lautet: scripsit . . . librum adversus paganos, sondern nur: scripsit . . . adversus paganos. Wie diese Ausdrucksweise im ganzen keinerlei Anlaß zu der Vermutung gibt, daß Gennadius nur ein Werk des Dichters erwähne, so auch insbesondere die Bezeichnung „adversus paganos" nicht, die bei dem Genannten meist die Tendenz eines Schriftstellers, keineswegs aber immer den wirklichen Titel eines Werkes bedeutet.[1])

---

[1]) Vgl. de vir. ill. c. 4: (Vitellius) scripsit et adversus gentes et adversus nos . . . c. 14: (Audentius) scripsit adversus Manichaeos . . . librum, quem praetitulavit De fide . . . c. 39: (Orosius) scripsit adversus quaerulos Christiani nominis . . . libros septem [gemeint sind die bekannten Historiarum adv. paganos libri VII].

Der Ausdruck pagani für Heiden findet sich bei Kommodian kein einziges Mal. Daß daraus aber nicht etwa auf eine frühere Lebenszeit des Dichters, als die von uns dargelegte geschlossen werden darf, beweisen die Beobachtungen die von Zahn über das Vorkommen jenes Ausdruckes angestellt und in einem Artikel Paganus der Neuen kirchl. Zeitschrift X (1899) S. 18 ff. mitgeteilt worden sind. Der Genannte fand, daß die Bezeichnung paganus für Heide weit vor 368 im Gebrauch war (in welchem Jahre sie sich zuerst in einem Gesetze Valentinians

Indessen möchte eine andere Redewendung, der wir in der Charakteristik des Dichters bei Gennadius begegnen, noch der Beachtung wert sein. Um die Wirkungen der Schriftstellerei Kommodians hervorzuheben, sagt derselbe: illis (paganis) stuporem, nobis (christianis) desperationem (incussit). Die Notiz scheint kaum anders als auf Wahrnehmungen gedeutet werden zu können, die Gennadius selbst zu machen in der Lage gewesen ist, und daher einen Schluß sowohl auf den damaligen Umlauf, als auch auf eine verhältnismäßige Neuheit der Schriften Kommodians in Südgallien um eben die Zeit zu gestatten, in welcher Gennadius den Catalogus viror. illustr. verfaßte (d. i. um 467—469, s. oben S. 52). Denn so gewiß derselbe eine so konkret klingende Nachricht nicht ohne bestimmte tatsächliche Beobachtungen gegeben haben wird, so gewiß ist auch anzunehmen, daß eine schon vor zwei Jahrhunderten verfaßte Schrift so aktuelle Wirkungen nicht mehr hervorzurufen vermocht hätte, wie sie Gennadius doch anscheinend inbezug auf seine eigene Zeit und Umgebung andeutet. Durchaus begreiflich dagegen erscheint seine Nachricht, wenn die Dichtungen Kommodians, wie wir zu zeigen suchten, erst im Jahre 466, also nur 2 oder 3 Jahre vor der Niederschrift des Catalogus vollendet wurden und dazu noch, was weiter unten zu zeigen erübrigt, in Südgallien selbst entstanden sind. Dann konnte Gennadius allerdings

findet); zum Belege führt er u. a. eine sizilische Grabschrift aus der Zeit zwischen 300 und 330 an. Anderseits hebt er hervor, daß »auch zu der Zeit, für welche die allgemeine Verbreitung des Ausdrucks bewiesen ist, eine ganze Reihe von Schriftstellern sich desselben beharrlich enthält. Während ein Philastrius von Brescia um 385 zahllos oft von pagani und paganitas redet, suche ich diese Worte bei Ambrosius, Sulpicius Severus und Hieronymus vergeblich. Es war eine plebeische Ausdrucksweise. Rhetorisch gebildete Schriftsteller, welche sich der Deutlichkeit wegen ihrer trotzdem bedienen, bekunden gelegentlich in entschuldigendem Tone, daß sie es der christlichen Umgangssprache entlehnen. Dieser aber gehörte es seit langem an« (a. a. O. S. 22 f.). Kommodian, der selbst früher Heide war und die Heiden sowohl in seinen Instructiones als im Carmen für den christlichen Glauben gewinnen will, scheint das Wort gerade wegen des ihm anhaftenden übeln Sinnes zu vermeiden.

leicht der Zeuge etwaiger beunruhigender Wirkungen auf die Gemüter sein, wie sie durch Verbreitung einer Schreckensschrift gleich dem Carmenschluß hervorgerufen zu werden pflegen. Der Umstand, daß er solcher Wirkungen tatsächlich erwähnt, darf daher wohl als ein nebenläufiges Moment für die Richtigkeit unseres Zeitansatzes inbetracht genommen werden.

---

§ 4.

Abgeleitete Zeitschlüsse.

Unterzieht man nach den bisher gewonnenen Zeitaufschlüssen die an sich vag scheinenden Andeutungen einzelner Instructiones einer erneuten Prüfung, so entfällt nun auf dieselben vollkommen genügendes Licht, um ihre Beziehungen zu bestimmten Zeitvorkommnissen verstehen, und sie zu weiteren Nachweisen bezüglich der Abfassungszeit der Instructiones verwenden zu können.

I. In die Klasse dieser erst nachträglich deutbaren Dichtungen gehören vor allem die Unterweisungen, welche Kommodian in Instr. II 25—29 an die Kleriker niederen und höheren Grades richtet. Wir beginnen mit dem Nachweis, daß die den Diakonen gewidmete Instructio II 27 um das Jahr 462 verfaßt ist und auf gallische Verhältnisse Rücksicht nimmt. Sie lautet:

Ministris.

(a) Mysterium Christi, Zacones, exercite caste[1]),
Idcirco, ministri, facite praecepta magistri.

---

[1]) Mit Rücksicht auf Instr. II 8, in welcher alle Verse mit e und auf Instr. II 39, in der sie mit o schließen, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Verse dieser Instruktion vom Dichter sämtlich mit i geschlossen worden sind. Darauf deutet der Umstand, daß von den neun Zeilen sieben tatsächlich so enden. Die Änderung in V. 1: casti, statt des hs. caste, wird deshalb von Dombart im Archiv f. lat. Lexikographie und Grammatik 6 (1889) 271 empfohlen und unterliegt auch keinem Bedenken. Schwieriger fällt die Uniformierung in V. 6. Als Schlußwort desselben gibt der Cod. C(heltenhamentis) »are« (= arae) an; die Form »sacra« ist von Dombart bevorzugt worden mit Rücksicht auf die Lesart

(b) Nolite fugere personam iudicis aequi,
Integrate locum vestrum per omnia docti.
5 Susum intendentes semper Deo summo devoti
Tota Deo reddite inlaesa ministeria sacra.
Rebus in diversis exemplum date parati:
(c) Inclinate caput vestrum pastoribus ipsi.
Sic fiet, ut Christi populo sitis probati.

Unter den Disziplinarvorschriften, welche den Diakonen hier ans Herz gelegt werden, lassen sich auf den ersten Blick drei insbesondere unterscheiden, nämlich a) Beobachtung der Keuschheit, b) Unterstellung unter die bischöfliche Gerichtsbarkeit, c) Ehrfurchtsbezeugung gegen die Priester. Eine genauere zeitliche Bestimmung der Dichtung erscheint zunächst durch den zweiten Punkt ermöglicht, dessen Erklärung indes ein wenig weiter auszuholen verlangt.

Kaiser Konstantin[1]) hatte durch eine Konstitution vom Jahre 321 die Bischöfe, welche vor seiner Zeit das Schiedsrichteramt zwischen Christen nur in privater Weise ausübten, zu öffentlich bestellten Schiedsrichtern gemacht und dadurch ihren Urteilssprüchen bereits eine gewisse Erzwingbarkeit (mittels einer Vollstreckungsklage beim weltlichen Gericht) verliehen. Wenige Jahre später übertrug er ihnen einen eigenen und wirklichen Gerichtsstand in der Weise, daß jede streitende Partei einen Prozeß anstatt vor das weltliche, vor das bischöfliche Gericht bringen durfte, und daß das bischöfliche Urteil als ein ohne weiteres rechtskräftiges der weltlichen Behörde nur mehr zur Vollstreckung übergeben zn werden brauchte. Diese Art der Jurisdiktion hob aber Kaiser Arkadius durch einen Erlaß vom Jahre 398 zunächst für den Osten, Kaiser Honorius im Jahre 408 auch für den Westen wieder auf, und so verblieb den Bischöfen nur mehr das ihnen vom ersten christlichen Kaiser bereits

von **B** und **A**, welche »sacra ministeria arae« boten. Durch Ausscheidung des arae als einer vermutlichen Interpolation und Umstellung der vorhergehenden Worte gewann D. die obige Versform. Im »Archiv« schlug er aber vor zu lesen: Tota Deo reddite inlaesa sacra, ministri.

[1]) S. E. Loening, Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodevech (Straßburg 1878) S. 260 f.; S. 289 ff.

übertragene und von den letztgenannten Kaisern auch neuerdings bestätigte öffentliche Schiedsrichteramt, das nur auf beiderseitiges Übereinkommen der Parteien angerufen werden konnte.

Gegen die Umgehung des bischöflichen und die Inanspruchnahme weltlicher Gerichte seitens der Geistlichen hatte sich aber schon die Synode von Hippo[1]) im Jahre 393 (in C. 9) und die elfte karthagische Synode[2] im Jahre 407 (in C. 10) unter Androhung strenger Strafe wenden müssen; nach Aufhebung der direkten weltlichen Jurisdiktion der Bischöfe erließ das Konzil von Chalcedon im Jahre 451 (in C. 9)[3]) die Bestimmung, daß Kleriker nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Bischofs einen Prozeß vor dem weltlichen Richter anstrengen dürften. Dagegen verordnete eine Novelle Kaiser Valentinians III. vom Jahre 452[4]), daß auch Geistliche in bürgerlichen Streitsachen untereinander oder mit Laien nur bei freiwilliger Zustimmung beider Parteien die bischöfliche Entscheidung nachsuchen, andernfalls aber ein weltliches Gericht anrufen und von diesem die Sache nach gemeinem Recht aburteilen lassen sollten. Nun waren es die gallischen Synoden von Angers (453)[5]), Tours (der ungefähr gleichen Zeit angehörig)[6]), Vannes (465)[7]) und Agde (506)[8]), welche mit zum Teil sehr strengen Bestimmungen die Geistlichen von eigenmächtiger Prozessierung vor weltlichen Richtern abzuhalten suchten und die Pflicht einschärften, in jedem Falle vorher die (schiedsrichterliche) Entscheidung oder wenigstens die Bewilligung des Bischofes (zur Prozeßeinleitung) einzuholen.

Diese zwiespältige Rechtslage der Geistlichen, welche durch die Uneinigkeit der kirchlichen und weltlichen Gesetz-

[1]) Hefele, Konz.-Geschichte II[2] S. 57.

[2]) Ebenda S. 101.

[3]) Ebenda S. 513.

[4]) Bei Gothofredus, Cod. Theod. VI p. 417; bei Haenel, Novellae Const. Imper. Sp. 244.

[5]) Mansi, VII p. 900.

[6]) Ibd. p. 906.

[7]) Ibd. p. 954.

[8]) Ibd. VIII p. 340.

gebung um die Mitte des fünften Jahrhunderts bestand[1]), bietet den Schlüssel zum Verständnis der Mahnung, welche Kommodian den Diakonen in Vers 3 gibt: Nolite fugere personam iudicis aequi, d. i. des Bischofes (s. V. 2: magistri). In dem Ausdruck iudex aequus spiegelt sich die Tatsache, daß den Bischöfen zur Zeit des Dichters keine richterliche, sondern lediglich eine schiedsrichterliche Tätigkeit zustand, oder mit anderen Worten eine solche, welche die Rechte der streitenden Parteien nach ausgleichender Billigkeit, nicht aber nach der Norm und Form des strengen Gesetzes entscheidet. Unter der Voraussetzung nachkonstantinischer Entstehung des Gedichtes müßte schon dieser Umstand jeden Versuch, die Zeit desselben näher zu bestimmen, auf den Zeitabschnitt nach dem Jahre 408 verweisen, in welchem Kaiser Honorius den abendländischen Bischöfen die richterliche Vollmacht entzog. Die Ergebnisse der früheren Untersuchungen (458—466) führen uns aber zeitlich noch weiter hinauf, nämlich unmittelbar in jene Periode der gallischen Konzilien (453—465), welche den Geistlichen die Einholung des bischöflichen Schiedsspruches, bezw. die Genehmigung des Bischofes zur Führung eines weltlichen Prozesses so nachdrücklich vorschrieben. Es ergibt sich daher die Aufgabe, zu untersuchen, ob die Weisung des Dichters etwa direkt einer jener konziliaren Verordnungen entstamme.

Der Kanon I des Konzils von Angers (453) lautet: „ut contra episcopale iudicium clericis non liceat resilire, neque inconsultis sacerdotibus suis saecularium iudicia expetere.“ Daß eine nähere Beziehung zwischen ihm und der dichterischen Mahnung besteht, legt vor allem der Umstand nahe, daß auch der II. Kanon dieser Synode sich mit einer

[1]) Nach dem Vetus interpres der erwähnten Novelle Valentinians (bei Gothofredus, Cod. Theod. VI p. 420) soll zwar die durch dieselbe verkündete bürgerliche Exemtion der Geistlichen von bischöfl. Gerichtsbarkeit durch eine Novelle Majorians vom Jahre 460 wiederaufgehoben worden sein, doch sah sich auch noch das um 465 abgehaltene Konzil von Vannes zu einer Erneuerung der betreffenden kirchlichen Vorschrift und zu näheren Bestimmungen über ihre Befolgung (in c. 9) veranlaßt.

anderen, im gleichen Gedichte ausgesprochenen Weisung deckt. Wie nämlich Kommodian in Vers 8 mit den Worten: „Inclinate caput vestrum pastoribus ipsi" die Diakone zur Ehrfurcht gegen die Priester auffordert, so schreibt der letztgenannte Kanon dasselbe mit den Worten vor: „ut diaconi presbyteris noverint omni humilitate deferendum." J. Sirmond schon fand die Übereinstimmung beider Vorschriften so bemerkenswert, daß er in seiner Sammlung gallischer Konzilien die Stelle unseres Dichters als Parallele zu Kanon II aufführte.[1]) Und sicher mit Recht. Denn der Ausdruck caput pastoribus inclinare ist ebenso, wie das omni humilitate deferre eine ganz allgemeine Bezeichnung für die von den Diakonen den Priestern[2]) zu bezeugende Ehrfurcht und Unterwürfigkeit. Da der Dichter das dem Kanon direkt entsprechende Wort deferre bereits

---

[1]) S. Mansi VII 902 (Notae Sirmondi).

[2]) Daß der Ausdruck pastor im Sinne von presbyter verwendet ist, geht aus seiner pluralen Form in V. 8 und dem dadurch angezeigten Gegensatz zu magister=episcopus in V. 2 hervor. In Instr. II 28 aber sind pastor und magister synonyme Ausdrücke (vgl. V. 1 und 2). Daraus ergibt sich, daß Kommodian das Wort pastor in demselben weiteren Sinne gebraucht, welcher sonst, wie bekannt, der Bezeichnung sacerdos eigen ist, die sowohl Bischof als Priester bedeuten kann, wiewohl sie in den weitaus meisten Fällen die erstere Bedeutung hat. Neben sehr zahlreichen Beispielen in den Kanonen der Synoden von Karthago, Turin, Riez, Orange zeigt dies ihr Gebrauch in den Briefen der Päpste Siricius, Innocenz, Leo, Hilarus und Gelasius, sowie ihre Verwendung in den Schriften des Ambrosiaster, Faustus von Reji, Julianus Pomerius und vieler anderen.

Daß der Ausdruck pastor gleichfalls »Bischof« und »Priester« bedeutet, können zwei Stellen aus einem Landes- und Zeitgenossen Kommodians lehren. Im 1. Buche de gratia c. 10 (ed. Engelbrecht C. S. E. L. 35, 14 sq.) sagt Faustus von Reji: »aedificat (dominus) domum suam per ecclesiae praesules atque pastores, per eos qui dicunt: dei enim adiutores sumus.« In der (Ps. Eusebianischen) Homilie in natali Domini (bei Binius, Bibl. vet. P. P. V 1, 614 F) führt er anknüpfend an die bethlehemitischen Hirten aus: »Quis enim usque hodie non miretur audiens pastores in ecclesia praedicare? Quis non miretur presbyteros et episcopos Christi magnalia et verba evangelica nuntiare? . . . Sed pauca illa sunt, quae tunc illi pastores (in Bethlehem) nuntiabant, multa plura nostri pastores, episcopi videlicet et sacerdotes praedicant et nuntiant.« Im Sinne von episcopus findet sich das Wort pastor ferner in

in der voraufgehenden Instruktion (II 26) bei der Ermahnung der Lektoren zur Unterwürfigkeit gegen ihre Vorgesetzten verwendet hatte (V. 5: Obsequia iusta maiorum cuique deferte), so ist der Gebrauch jener anderen Redeweise in unserem Gedichte vielleicht einzig durch das Bedürfnis eines Ausdruckswechsels veranlaßt worden. Wie dem aber auch sei: für die Feststellung der Identität beider Vorschriften ist der Umstand von Gewicht, daß die beiden Konzilien, welche bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts allein Weisungen über das Verhalten der Diakone den Priestern gegenüber erließen, nämlich das Nicaenum in can. 18 und das Arelatense II in can. 15, die betreffenden Vorschriften inbezug auf ganz bestimmte, einzelne Handlungen gaben, das Andegavense dagegen zuerst sich mit einer so allgemeinen Mahnung begnügte, wie sie ebenfalls von Kommodian ausgesprochen wird. Dadurch gewinnt, was schon Sirmond auffiel, der Kanon II dieser Synode und die Weisung des Dichters den Charakter einer näheren Verwandtschaft. Nehmen wir nun hierzu, daß auch ihr Kanon I sich mit der in Vers 3 von Kommodian gegebenen Vorschrift betreffs der Unterstellung unter das bischöfliche Gericht aufs engste berührt, so dürfte die Folgerung kaum abzuweisen sein, daß die den Diakonen gewidmete Instruktion II 27 eine Benutzung der andegavensischen Verordnungen erkennen läßt und somit ihre Abfassung wenigstens nach dem Jahre 453 anzeigt.

Noch einen Schritt weiter in der Bestimmung der Zeit des Gedichtes führt uns die Ermahnung zur Keuschheit, die Kommodian den Diakonen im Eingang (V. 1) und im Verlaufe (V. 5. 6) der Dichtung ans Herz legt. Form und Begründung seiner Mahnrede weisen nämlich so deutlich auf entsprechende Ausführungen des ersten Kanons des Konzils

---

einem Dekret des Conc. Taurinense (397) bei Mansi III 864 A; in einer Stelle der Epist. de VII ordinibus ecclesiae bei Migne P. L. 30, 151 D und ebendort für presbyter 30, 156 C. Julianus Pomerius bedient sich des Ausdruckes (de vita contemplativa I 15, Migne 59, 431 A): pontifex (Deo) pastori pastorum omnium rationem reddet.

von Tours vom Jahre 461 hin, daß wir an einer Benutzung desselben seitens des Dichters nicht zweifeln.

Der genannte Kanon beginnt mit einer allgemeinen Aufforderung an Priester und Diakone (ministri), daß sie „ita in omni sancta conversatione a Dei timore actus suos dirigant, ut et divinae possint placere clementiae et bonum fidelibus praebeant exemplum". Mit ganz ähnlichen Worten aber schließt Kommodian seine Ermahnung (V. 7. 9):

Rebus in diversis exemplum date parati . . .
Sic fiet, ut Christi populo sitis probati.

Der Kanon geht weiter auf die Pflicht einer vollkommenen Keuschheit für Priester und Diakone über und begründet dieselbe durch Hinweis auf ein doppeltes Moment, nämlich auf den Altardienst, dem sie geweiht seien, und auf den damit verbundenen Gebets- und Sakramentsdienst, den sie für das Volk verrichten sollen. Zu einer würdigen Verrichtung beider aber müßten sie kraft ihres Amtes jeden Augenblick bereit stehen und deshalb immerwährend keusch bleiben. Auch diese beiden Gesichtspunkte samt ihrer Folgerung hebt Kommodian hervor (V. 1. 4—6):

Mysterium Christi, Zacones, exercite caste.
Idcirco ministri, facite praecepta magistri . . .
Integrate locum vestrum per omnia docti.
5 Susum intendentes, semper Deo summo devoti
Tota Deo reddite inlaesa ministeria sacra.

Vor allem beweisend für den Zusammenhang des Kanons und der dichterischen Unterweisung ist aber die beiderorts bestimmt unterschiedene dreifache Pflicht zu vorbildlichem Wandel, stetem Gebet und gotteswürdiger Vornahme der heiligen Handlungen als der Lebensaufgabe (vgl. V. 4) der Diener Gottes und die daraus abgeleitete Verpflichtung zur immerwährenden Keuschheit. In dieser Art hat nämlich der Kanon von Tours zuerst die Motive des geistlichen Zölibats zusammengefaßt. Sein Inhalt und zum Teil sein Wortlaut stammt aus den drei Schreiben des Papstes Siricius, in welchen die Pflicht der Enthaltsamkeit für Priester und Diakone gelehrt und aus ihren gottes-

dienstlichen Obliegenheiten abgeleitet wird.[1]) Aber die Gründe, welche sich hier nur verstreut und, was die Gebetspflicht anbelangt, nur andeutungsweise finden[2]), haben die Verfasser des Kanons zuerst in jener Weise systematisch geordnet und in meist eigener Ausführung zu dem dreifach gegliederten Zölibatsmotiv zusammengestellt, in welchem zunächst im allgemeinen die Pflicht der Heiligkeit der Diener der Kirche und ihre Vorbildlichkeit für das christliche Volk betont, sodann der am Altare für das Volk zu verrichtende Gebetsdienst hervorgehoben, endlich die Reinheit geschildert wird, welche die Darbringung des Opfers und die Spendung der Sakramente erheische.[3]) Da sich nun dieses selbe

---

[1]) Siricii Epp. I, V, X bei Migne P. L. 13, 1132 ff.

[2]) Papst Innocenz I. hebt in dem Verordnungsschreiben an Bischof Exsuperius (M. 56, 500), das sich ganz auf die Schreiben des Papstes Siricius stützt, auch die Gebetspflicht als klar und deutlich unterschiedenes Motiv hervor: sacerdotes, quibus orandi et sacrificandi iuge officium est.

[3]) Der Raumersparnis wegen führen wir nur das zweite und letzte Drittel des Kanons von Tours (Mansi VII p. 944) hier an, in welchen von der Pflicht des Gebetes für das Volk und der Verwaltung des heiligen Dienstes als Keuschheitsmotiven für die Priester und Diakone die Rede ist. (Der durch Sperrdruck hervorgehobene Teil stimmt wörtlich mit einer Stelle der Epist. V n. 3 des Papstes Siricius (Migne 13, 1160) überein.) Si enim universis fidelibus secundum apostolicam doctrinam castitas custodienda indicitur, ut qui habent uxores ita sint quasi non habentes, quanto magis sacerdotes Dei ac levitae divino mancipati altario custodire debent, ut non solum cordis, verum etiam corporis puritatem servantes pro plebe supplicaturi preces suas ad divinum introire mereantur auditum? Quia secundum auctoritatem apostoli, »qui in carne sunt, Deo placere non possunt: vos autem non estis in carne sed in spiritu«, et iterum: »Omnia munda mundis: coinquinatis et infidelibus nihil est mundum, sed polluta est eorum et mens et conscientia.« Cum ergo laico abstinentia imperetur, ut possit orationi vacans et Deum deprecans exaudiri; quanto magis sacerdotibus vel levitis, qui omni momento parati Deo esse debent in omni munditia et puritate, securi ne aut sacrificium offerre aut baptizare, si id temporis necessitas poposcerit, cogantur? Qui si contaminati fuerint carnali concupiscentia, qua mente excusabunt, quo pudore usurpabunt, qua conscientia, quo merito exaudiri se credent?

Die Ausführungen des Papstes Siricius aber sind, wie es scheint, dem Kommentar des Ambrosiaster zu I. Tim. 3, 12. 13 (Migne 17, 471) entnommen.

dreifache Motiv in der Mahnrede unseres Dichters findet — denn Vers 1 weist auf den Altardienst als Grund der Keuschheitspflicht hin; Vers 4—6 bezeichnen das Gebet und einen stets gottgeweihten Sinn als Standespflicht, um unbefleckt die heiligen Handlungen (ministeria sacra) vorzunehmen; Vers 7 und 9 heben die Pflicht des guten Beispieles dem christlichen Volke gegenüber hervor — so kann es in Anbetracht der bereits anderweitig festgestellten Gleichzeitigkeit Kommodians und des Turonenser Konzils keinem Zweifel unterliegen, daß seine Ausführungen sich auf den genannten Kanon stützen, zumal auch seine Berufung auf die praecepta magistri in Vers 2 und die den Diakonen in Vers 4 gegebene Mahnung, „per omnia docti" ihren Verpflichtungen nachzukommen, auf autoritative Verordnungen als die Quelle seiner Belehrungen hindeuten.

Zu demselben Ergebnis führt noch eine andere Beobachtung. Trotz alter und speziell für Gallien erlassener Verordnungen[1]) gegen die Fortsetzung des ehelichen Umganges seitens verheirateter Priester und Diakone war die Befolgung dieses Gesetzes dort um die Mitte des fünften Jahrhunderts noch so wenig allgemein, daß sich das Concilium Turonicum in Kanon II[2]) zu einer Milderung der gegen die Zuwiderhandelnden festgesetzten Strafen, und Bischof Rusticus von Narbonne kurz vorher (im Jahre 458) zu einer Anfrage an Papst Leo I.[3]) veranlaßt fand: „De his, qui altario ministrant et coniuges habent, utrum eis licite misceantur?"[4]) Die Antwort des Papstes besagte, daß die „lex continentiae eadem est ministris altaris, quae episcopis atque presbyteris", und wies die Diakone an, „ut de carnali

[1]) S. Kanon IX des von Papst Innocenz i. J. 404 an B. Victricius von Rothomagum gerichteten Schreibens bei Mansi III p. 1034 und den sog. Kan. XXIX von Arles bei Hefele, Konz.-Gesch. I² S. 217.

[2]) Mansi VII p. 945.

[3]) Ep. Leonis 167 Inquis. III (Migne 54, 1204).

[4]) Die Entschuldigung, welche für die Nichtbeobachtung der Enthaltsamkeit seitens verheirateter Kleriker vorgebracht wurde, war, wie aus em Komm. des Ambrosiaster zu I. Tim. 3, 12. 13. (Migne 17, 471) und der Ep. I des P. Siricius (Migne 13, 1138) hervorgeht, der Hinweis die Priester und Leviten des Alten Bundes.

fiat spirituale coniugium, oportet eos nec dimittere uxores et quasi non habeant, sic habere". Daß dieser Erlaß Leos auch im Kanon I von Tours besonders berücksichtigt worden ist, zeigt die Berufung auf die gleiche Schriftstelle, die dort und hier nach Art eines Prinzips verwertet wird, um das Verhältnis der verheirateten Kleriker zu ihren Frauen zu bestimmen. Nun war aber dem Dichter auch jener Brief Leos an Bischof Rusticus bekannt, wie bereits in § 2 dargelegt worden ist. Wenn derselbe in seiner Ermahnungsrede speziell an die Diakone nichtsdestoweniger jenen weit engeren Anschluß an die Fassung des Kanons von Tours, als an diese die Diakone betreffende Konstitution des Papstes Leo zeigt, so weist auch dieser Umstand auf eine unbezweifelbare Kenntnis und selbst absichtliche Bevorzugung des ersteren und folglich auf eine Abfassung der Instructio nach 461 hin.

Die nähere Untersuchung der einzelnen Vorschriften, welche Kommodian den Diakonen in Erinnerung ruft, führt somit nicht nur zu untereinander übereinstimmenden, sondern auch zu einander ergänzenden Ergebnissen, indem die an erster Stelle behandelten beiden Mahnungen zur Hörigkeit gegen das bischöfliche Gericht und zur Ehrfurcht gegen die Presbyter ihren Ursprung aus Kanon I und II des Konzils von Angers und damit eine Entstehung der Dichtung nach 453, die letzterörterte Aufforderung zur Keuschheit aber ihre Herkunft aus dem Kanon I von Tours und dadurch die Abfassung des Gedichtes nach 461 zeigt. Weiter haben diese Untersuchungen aber auch gelehrt, daß der Dichter, wie diese Berücksichtigung gallischer Konzilien beweist, speziell gallische Verhältnisse im Auge hat. Die Erkenntnis dieses Umstandes wird zur Deutung der nächst zu besprechenden Instruktionen von besonderem Werte sein.

II. Das 25. und 29. Gedicht des II. Buches ist an Bischöfe gerichtet. Diese Beziehung der beiden Gedichte geht bezüglich des letzteren aus dem Titel Maioribus natis (statt natu) hervor, der nach Ausweis von Stellen wie I. Tim. 5, 19. 20, Cypriani Testim. III 76, Epist. 75 c. VII (814, 30 Hartel) mit episcopis gleichbedeutend

ist[1]); hinsichtlich des ersteren folgt sie u. a. aus der Rückverweisung, welche der Dichter in Instr. II 29, 6 auf Instr. II 25 gibt, indem er erklärt, daß er dort bereits einen anderen, die gleichen Adressaten betreffenden Punkt behandelt habe.[2])

Das Gemeinsame beider Dichtungen sind Anklagen, welche gegen die Bischöfe erhoben werden: hier und dort wird hervorgehoben, daß ihr Sinn durch den der Kirche auf dem Erdkreis geschenkten Frieden in weltliches Treiben und Trachten verkehrt sei. Instr. II 25 schildert speziell ihre Herrschsucht, Instr. II 29 ihren Eigennutz. Da in der ersteren ein sicherer Anhalt zur Bestimmung ihrer Abfassungszeit gegeben scheint, so möge zunächst ihr Text[3]) hier folgen:

De pace subdola.

Dispositum tempus vehit nostris pacem in orbe
Et ruinam simul blandiente saeculo primis.
Praecipitis populo, quem [ipsi] in schisma misistis:
Aut facite legem civitatis, aut exite de illa.
5 Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris,
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem.
Subdola pax vobis venit: persecutio flagrat,
Vulnera non parent, et sic sine caede ruistis.
Bellum in absconsum geritur sub pace quod ipsud[4]),
10 De [omnibus] vobis vix unus caute se gessit.
O malo nutriti[5]), in occisione praedicti!
Laudatis pacem subdolam et vobis iniquam.
Alterius facti milites, non Christi, peristis.

---

[1]) Selbst Oehler hat diese Bedeutung nicht erkannt, da er in seiner Ausgabe der Instruktionen Kommodians (S. 184) zu der Überschrift »Maioribus natis dico« die Erklärung beifügt: Maiores dicit primores, patronos, locupletes et splendido loco natos.

[2]) Instr. II 29, 6 sagt: Iam praedixi (= ante dixi) quidem de pace subdola (= II 25) quanta! [3]) Nach Dombart S. 99.

[4]) Kommodian stellt die Konjunktion manchmal an das Ende des Nebensatzes; es ist zu konstruieren: quod ipsud bellum in absconsum (= in absconso) sub pace geritur.

[5]) Der Kodex hat nutrivi; Dombart änderte es in nutriri und übersetzte (s. Wien. Sitzgsber. Bd. 107 (1884), 785): »O ihr, von denen

Die Ausführungen sowohl dieser, als der Instructio II 29, sind zum Teil der Anrede des hl. Cyprian an die römischen Confessores im ersten Kapitel der Schrift de catholicae ecclesiae unitate nachgebildet.[1]) Sehen wir von den moralischen Mahnungen ab, die dieser Quelle entstammen, so verbleibt als besonderer Gehalt unseres Gedichtes insbesondere V. 3—6, in welchen den Bischöfen ein doppeltes vorgehalten wird, nämlich erstens, daß sie das Volk durch ihre Schuld zur Parteiung (schisma) gebracht haben, zweitens, daß sie, die dem Volke Lehren geben (praecipitis = praecepta datis), sich selbst um das Gesetz der Kirche (lex civitatis) nicht kümmern. In bitterer Weise nimmt hier Kommodian für das Volk gegen die Bischöfe Partei, indem er denselben zuruft, daß sie das Kirchengesetz entweder beobachten oder sich davonmachen sollen und daß sie den Splitter im Auge der Untergebenen bemerken, aber den Balken im eigenen Auge nicht sehen wollen.

Die Lösung der Frage, um was eigentlich es sich hier handelt, scheint unter Beachtung der kirchlichen Verhältnisse des fünften Jahrhunderts durch die drei Momente, daß von Bischöfen, von Volksparteiung und von Umgehung kirchlicher Satzungen seitens der ersteren die Rede ist, auf ein ganz sicheres und bestimmtes Gebiet gewiesen, nämlich auf das der Bischofsbestellung, die um die Hälfte dieses

---

geweissagt ist, daß ihr zu eurem Unglück (? vielleicht male mit edit. I) zur Tötung (wie Opfertiere) gefüttert werdet!« Mir scheint die schon von Ludwig (Ausgabe S. 45) vorgeschlagene Änderung nutriti sinnentsprechender. Es ist dann zu übersetzen: »O ihr, die ihr vom Bösen (malus) großgezogen und zum Verderben (= in occisionem) vorherbestimmt (vgl. I 8, 9) seid.« Die Beziehung auf den Teufel kehrt in V. 13 wieder.

[1]) Die Parallele lautet: Quid aliud, fratres dilectissimi, quam providere nos convenit, et sollicito corde vigilantes subdoli hostis insidias intellegere pariter et cavere, ne qui Christum . . . induimus minus sapere in tuenda salute videamur? Neque enim persecutio sola metuenda est, . . . Facilior cautio est, ubi manifesta formido est, et ad certamen animus ante praestruitur . . . Plus timendus est et cavendus inimicus, cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit . . . Sic ab initio statim mundi fefellit et verbis mendacibus blandiens rudem animam incauta credulitate decepit.

Jahrhunderts infolge Verletzung der kirchlichen Vorschriften teils durch die Bischöfe, teils durch das Volk[1]), vor allem in Südgallien zu erbitterten Fehden und Parteiungen[2]) führte.

In eben den Jahren nun, auf welche uns die früheren Untersuchungen über die Abfassungszeit der Instructiones geführt haben, kamen dort einige Fälle vor, die ein besonderes Aufsehen erregten und deren Beschaffenheit und Verlauf direkte Beziehungen zu der von Kommodian gekennzeichneten Sachlage anzunehmen gestatten.

Um das Jahr 460 hatte nämlich Bischof Rusticus von Narbonne ohne Einwilligung der Bevölkerung und daher im Widerspruch mit einer von Papst Coelestin I. im Jahre 428 an die Kirchenprovinzen von Vienne und Narbonne erlassenen Konstitution (Nullus invitis detur episcopus; cleri, plebis et ordinis consensus ac desiderium requiratur)[3]) seinen Archidiakon Hermes zum Bischof von Béziers geweiht.[4]) Der Amtsantritt wurde dem letzteren aber durch die Einwohnerschaft der Stadt verleidet, durch deren feindselige Haltung er sich sogar zur Rückkehr nach Narbonne gezwungen sah. Als Bischof Rusticus nicht lange nachher starb und der von ihm zum Nachfolger empfohlene Hermes in wiederum unkanonischer Weise — iniquissima usurpatione (et) execrabili temeritate, wie es in einem Schreiben des Papstes Hilarus vom Jahre 462[5]) heißt — den narbonnensischen Bischofssitz einnahm, wurde das Verhalten desselben auf Betreiben des gotischen Fürsten Friedrich in Rom untersucht. „Aus Friedensliebe und evangelischer

[1]) Zur Verhütung beiderseitiger Übergriffe stellte schon das Concil. Regense (439; s. Mansi V, 1190) sehr eingehende und strenge Bestimmungen über die Bestellung von Bischöfen auf.

[2]) Daß in dieser Zeit der Ausdruck schisma speziell auch zur Bezeichnung der durch unkanonische Bischofswahlen verursachten Parteiungen diente, zeigt u. a. Can. III des genannten Regense und der Brief der spanischen Bischöfe an Hilarus bei Migne 58, 15 c.

[3]) Coelestini I epist. IV, bei Migne 50, 431 B; dieselbe Konstitution wurde auch von Papst Leo I. öfter eingeschärft, wie dessen Epp. 13. 14 (Migne 54, 665 B, 673 A) zeigen.

[4]) Hilari Ep. (Monum. Germ. Hist. Epist. III p. 25; bei Migne 58, 24).

[5]) Mon. Germ. H. Epp. t. III p. 22 (Migne 58, 24).

Nachsicht" gestattete Papst Hilarus dem schuldig Befundenen nun zwar das Verbleiben in der neuen Stellung, entzog ihm aber auf Lebenszeit die Ausübung der Metropolitanrechte.

Einen zweiten Fall verursachte um dieselben Jahre der alte Vorrangstreit zwischen den Metropolitankirchen von Vienne und Arles. Gegen den Einspruch des Volkes hatte Bischof Mamertus von Vienne im Jahre 463 nach Erledigung des zu Arles gehörigen Bischofssitzes von Dea (Die) dort einen Bischof durch Erteilung der Weihe eingesetzt, indem er hostili more, wie der Brief des Papstes Hilarus[1]) an Bischof Leontius von Arles sagt, in die Stadt eingedrungen war und dieselbe besetzt hatte. Auf die jetzt vom Burgunderkönige Gundiac als Landesherrn von Vienne und die in Rom erhobene Klage entschied der Papst „zum Frieden der Kirchen und aus apostolischer Mäßigung" in seiner milden Gesinnung (nostrae moderationis nomen tenentes), daß die Anmaßung des Bischofs Mamertus ohne die verdiente Strafe hingehen solle, wenn er dem Bischof Leontius die gebührende Genugtuung leiste und sich fürderhin solcher Übergriffe zu enthalten verspreche; im Wiederholungsfalle aber sollten die Vorrechte der Kirche von Vienne an Arles übergehen; auch dürfe der Geweihte im Amte bleiben, wenn er nachträglich die Bestätigung vom Bischof von Arles erhalte.[2])

Das Hauptmoment, welches einen Schluß auf direkten Zusammenhang dieser Vorfälle mit dem (oder den) von Kommodian angedeuteten zu gestatten scheint, ist neben der allgemeinen zeitlichen und örtlichen Koinzidenz, welche die vorhergehende Untersuchung bereits ergeben hat, die allseitige Gleichheit der Sachlage. Hier wie dort zeigt sich das Volk infolge Mißachtung kirchlicher Satzungen seitens der Bischöfe zur Widersetzlichkeit gegen dieselben bestimmt. Der Vorwurf ferner, welchen der Dichter in Vers 7 ff. gegen die Bischöfe erhebt, daß es ein Trugfriede sei, in welchem

[1]) Mon. Germ. H. Epp. III p. 28 (Migne 58, 27).
[2]) Mon. Germ. H. Epp. III p. 30 (Migne 58, 28 ff.).

sie leben, da in Wirklichkeit unchristliche Anfeindung und ein stiller Krieg unter ihnen herrsche, stimmt ganz mit den Klagen, die Bischof Leontius von Arles[1]) im Jahre 462 an Papst Hilarus brachte, um seinen Schutz gegen Vienne anzurufen: „Cum ecclesia nostra Arelatensis semper ab apostolica sede amplis favoribus et privilegiis fuerit decorata, rogamus sanctitatem tuam, ut per eam nihil nobis decedat, sed potius augeatur, ut et collaborare tecum in vinea Domini Dei Sabaoth valeamus, et invidorum conatus infringere: quos, si non esset auctoritas reprimens, certum est de die in diem grassaturos in peius, quia malitia, qua nos oderunt, ascendit semper." [2]) Die Allgemeinheit des gegen die Bischöfe gerichteten Vorwurfs aber, die in den Worten (V. 10) liegt: „De (omnibus) vobis vix unus caute se gessit" ist hinwiederum in Hinsicht der oben bezeichneten Jahre und der südgallischen Kirchenprovinzen verständlich. Ein Blick in die Hilarus-Briefe zeigt nämlich, daß der Papst zwischen 461 und 464 auch noch in einen dritten südgallischen Metropolitanstreit von gleicher Art wie der arlesisch-viennensische eingreifen mußte, indem der Metropolit Ingenuus von Embrun vorgeblich „ad excludendam cupiditatem ambitionis alienae", in Wirklichkeit aber um sein eigenes Jurisdiktionsgebiet „per obreptionem" zu erweitern[3]), in der nicht ihm, sondern dem Bischof von Marseille[4]) unterstehenden Ortschaft Nice einen Bischof geweiht hatte. Somit waren von den Bischöfen der sechs Metropolitankirchen des südöstlichen Galliens (Arles, Vienne, Tarantaise, Aix, Embrun, Narbonne), die einst unter der Primatie von Arles standen, nicht weniger als vier in direkter Weise an den zwischen 460 und 463 ausbrechenden Streitigkeiten beteiligt, eine Zahl, die den Allgemeinvorwurf des Dichters: „de omnibus vobis vix unus caute se gessit" in Rücksicht auf dieselben durchaus erklärlich erscheinen lassen

[1]) Bei Migne 58, 22 f.

[2]) Vgl. Ps. 73, 23: Ne obliviscaris voces inimicorum tuorum: superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.

[3]) Hilari Ep. IV bei Migne 58, 20 f.

[4]) S. Duchesne, Fastes épiscopaux I. S. 286 ff.

kann. Und daß Kommodian mit seinen Anklagen in der Tat die Metropoliten und nicht die einfachen Bischöfe der einzelnen Kirchen im Sinne gehabt hat, scheint noch genauer zu zeigen möglich.

Angesichts der Kenntnis zeitgenössischer kirchlicher Akten nämlich, die wir voraufgehend zu verschiedenen Malen bei Kommodian beobachten konnten, kann es kaum noch ein Zufall genannt werden, daß sich der Hauptgedanke seiner Instructio an die Bischöfe mit einer Mahnung deckt, die Papst Hilarus in dem Schreiben an die gallischen Bischöfe[1]) zwecks Beilegung des von Ingenuus von Embrun heraufbeschworenen Streites ausspricht. Der Dichter ruft den Bischöfen zu (V. 3 ff.): „Ihr gebet dem Volke Lehren (praecepta), das ihr selbst in Uneinigkeit bringet: befolget das Gesetz der Kirche oder ziehet von dannen.“ Damit gibt er in derber Weise dem Gedanken Ausdruck, daß jene selbst nicht tun, was sie lehren, sondern sich über Gesetz und Recht zum Schaden und zum Ärgernis des Volkes hinwegsetzen. Papst Hilarus aber äußert im Eingange des gedachten Schreibens den gleichen Gedanken: seine Worte seien aus Rücksicht auf Recht und Gerechtigkeit eingegeben („Movemur ratione iustitiae), quae licet ab omnibus, qui recta sapiunt, debeat custodiri, tum praecipue Domini sacerdotibus non est temere neglegenda, quorum ceteros informari convenit institutis.“ Ferner begegnen wir der Berufung auf die „lex civitatis“, die Kommodian in Vers 3 („Aut facite legem civitatis, aut exite de illa“) als die unverbrüchliche Norm bischöflicher Amtsführung hervorkehrt, in einer ganz ähnlichen Art zu Eingang des Schreibens, welches Papst Hilarus (Ende 462) an Bischof Leontius von Arles richtete[2]): „Miramur fraternitatem tuam ita legis Catholicae[3]) immemorem esse, ut quaeque iniqua . . ., si ipse aut non vis aut non potes,

---

[1]) Migne 58, 20 f.

[2]) M. G. H. Epp. III p. 22 (Migne 58, 24).

[3]) Den Gebrauch des Wortes Catholica im Sinne von ecclesia catholica weist D. Odilo Rottmanner in der Revue Bénédictine 1900 n. 1 als einen sehr häufigen in Schriften des 3.—5. Jahrhunderts nach. Er

etiam nec nos silentii tui taciturnitate permittas corrigere." Beachten wir neben diesen nahen Übereinstimmungen noch den weiter unten (in n. III) zu führenden Beweis, daß Kommodian sich in Instr. II 28 lobend über die Person und die Entscheidungen des Papstes Hilarus äußert, so dürften dieselben wohl ausreichend die Überzeugung begründen, daß der Dichter die Hilarus-Briefe gekannt und deren Grundgedanken in seiner Strafrede an die Bischöfe hat wiederklingen lassen. Die Adresse jener Briefe dient dann aber selbst dem Beweise, daß sich die Anklagen des Dichters gegen Metropoliten, und zwar gegen die südgallischen richten.

Auf eine etwaige Frage, warum denn diese Beziehung in der Dichtung selbst nicht deutlicher zum Ausdruck gebracht sei, könnten wir wohl mit Recht mit einem Hinweis auf die allgemein bei Kommodian zu beobachtende Eigenart antworten, die Adressaten der Gedichte in ebenso versteckter Weise anzudeuten, als er mit seinem eigenen Namen im letzten Gedicht der Instructiones (II 39) Versteck spielt. So läßt beispielsweise auch Instr. II 28 weder durch ihren Titel (Pastoribus Dei), noch durch ihren Inhalt zumal den ferner Stehenden ihre Bezugnahme auf Papst Hilarus auf den ersten Blick erkennen; und ähnlich verrät Instr. II 29 mit der seit Cyprian veralteten Bezeichnung „Maioribus natu" anstatt episcopis als Aufschrift und mit dem einzigen auf eine bischöfliche Funktion im Text direkt hindeutenden Ausdruck „intercedere" nur dem aufmerksamen Leser, daß sie an Bischöfe[1]) gerichtet ist. So sicher aber letzteres, so gewiß ist auch, um auf die hier zu besprechende Instr. II 25 zurückzukommen, daß dieselbe sich an Bischöfe wendet. Das zeigt schon, wie eingangs erwähnt, die in II 29, 6 auf II 25 gegebene Rückverweisung; die einzige, nähere Bezeichnung der hier (in II 25) angeredeten Persönlichkeiten ist aber das Wort „primi" des zweiten Verses. Da

findet sich u. a. in der Konstantinischen Gesetzgebung, bei Papst Cornelius (Hartel, Cyprian 611, 3), bei Optatus von Mileve, Pacianus von Barcelona, Augustin, Papst Innocenz I., Faustus von Reji.

[1]) Schon in der Note 1 zu S. 88 ist darauf hingewiesen worden, daß selbst Oehler diese Beziehung übersehen hat.

wir nun oben bereits darlegten, daß das Gedicht nicht an einfache Bischöfe, sondern an Metropoliten gerichtet ist die gewöhnlich zwar primates, anscheinend aber auch primi genannt wurden[1]), so glauben wir mit der

[1]) Dombart, der zuerst die Lesart »primis« gegen die Form »premit« der früheren Ausgaben feststellte, nimmt in den »Kommodian-Studien« (Wien. Sitzgsber. Bd. 107, 769) das Wort »primi« im Sinne von »Reichen und Vornehmen« und übersetzt die beiden ersten Verse folgendermaßen: »Die (von Gott) verordnete Zeit bringt den Unsrigen Frieden im Reiche und zugleich Verfall (des Glaubens) für die Vornehmen infolge der Liebkosungen der Welt.« Daß es sich in der Stelle aber nicht, wie Dombarts Übersetzung zu verstehen gibt, um vornehme und reiche Gemeindemitglieder, sondern um die autoritativen Vertreter, d. i. die Vorsteher der Gemeinde handelt, geht sowohl aus der Ausdrucksweise als aus dem Zusammenhang (selbst abgesehen von dem mit Instr. II 29) des Gedichtes hervor. Darauf weist zunächst das praecipere populo (V. 3) hin, welches die autoritative Belehrung und Leitung der Gemeinde seitens ihrer Vorsteher bedeutet (vgl. Instr. II 27, 2: facite praecepta magistri, i. e. episcopi), sodann der Gegensatz (V. 5. 6.): »Ihr seht (sc. bei euren Belehrungen) selbst den Splitter in unserem, d. i. des Volkes Auge und wollt den Balken in dem eurigen nicht erblicken.« Diesen Vorstehern nun wird in Vers 2 vorgehalten, daß Weltsinn sie verblende. Ein Vergleich mit Instr. II 29, 7—10 zeigt nämlich, daß der Ausdruck blandiente saeculo nicht, wie Dombart ihn faßt, von den einladenden Verlockungen der äußeren Welt, sondern von der entfachten Weltlust des eigenen Innern zu verstehen ist. In gleichem Sinne und ähnlichem Zusammenhange, nämlich einer Warnung der kirchlichen Vorsteher vor Weltsinn und Hochmut, braucht auch der hl. Ambrosius in Luc. l. X n. 50 (Migne P. L. 15, 1816 C) das Wort saeculum: »Convertamur igitur et caveamus, ne in perditionem aliqua inter nos de praelatione possit esse contentio . . . Cave ergo iactantiam, cave saeculum.« Steht aber fest, daß das Gedicht den Weltsinn der kirchlichen Vorsteher geißelt, die Christi Geist zuwider (V. 13) durch Mißachtung kirchlicher Satzung (V. 4) das Volk zur Widersetzlichkeit gegen sich treiben (V. 3) und den Frieden der Kirche (V. 1) in Verfolgung und gegenseitige Bekriegung verkehren (V. 7—10), so fragt es sich nur, auf wen näherhin die Vers 2 genannten primi zu deuten seien. Aus der mit unserem Gedicht verknüpften Instr. II 29 geht hervor, daß damit Bischöfe gemeint sind. Da nun zur Zeit des Dichters und schon vorher in Gallien (seit Anfang des 5. Jahrh.) die Inhaber der Bischofssitze in den Metropolen der politischen Provinzen dem Range nach die ersten unter den Bischöfen der betr. Provinz waren und metropolitani oder primates hießen (vgl. u. a. Hilari ep. VIII, Migne P. L. 58, 15 D), so scheint die Erklärung, daß Kommodian mit dem Ausdruck primi auf die letzteren hindeute, um so weniger zu umgehen, als sich die Beziehung des

Annahme nicht zu irren, daß jenes primi vom Dichter wenigstens synonym mit primates gebraucht ist, und daß er dadurch, wenn vielleicht eine etwas versteckte, so aber doch von zeit- und landesgenössischen Lesern leicht zu verstehende Bezeichnung der Adressaten gegeben hat.

Zur Erklärung des Titels der Instructio De pace subdola glauben wir daher sowohl auf Grund des Gesagten, als mit Rücksicht auf die im Verlaufe unserer Untersuchungen noch öfter zu machende Beobachtung, daß Kommodian die kirchlichen Canones gut gekannt hat, eine Verordnung des Conc. Taurinense (397) nicht übersehen zu dürfen. Dasselbe suchte die einander widerstreitenden Primatialansprüche von Marseille, Arles und Vienne auszugleichen und einen festen Frieden herbeizuführen. Das Friedensdekret ist im Kanon I niedergelegt und hat folgenden Eingang: Ut pacis bonum et instituta canonum servarentur et plurimorum intentionibus adhiberetur utilis medicina, contemplatione pacis atque concordiae" etc. Es war

Gedichtes auf die südgallischen Metropoliten auch aus dem übrigen Inhalt desselben, wie im Text dargelegt, ergibt. Fraglich mag nur scheinen, ob das Wort primi als offene oder versteckte Bezeichnung der primates zu betrachten ist. Sirmond führt (Opera varia t. III p. 486 Note b) die eben verzeichnete Hilarus-Stelle, welche alle anderen Ausgaben mit einem zweimal vorkommenden primas bieten, in der Lesung primus am ersten Orte an, woraus sich — die handschriftliche Gewähr der Form vorausgesetzt — ein synonymer Gebrauch von primus und primas ergäbe, der selbst sodann durch das primi bei Kommodian einen weiteren Beleg erhielte. Die Stelle lautet: Ei, qui nunc Ecclesiae Narbonnensi praesidere permittitur, ordinandorum episcoporum ob haec, quae prave facta sunt, sustulimus potestatem, quam ita ad fratrem et coepiscopum nostrum Constantium . . . qui aevo honoris primus esse dicitur, pertinere censuimus, ut si superstite Herme episcopo defunctus fuerit, illum haec cura respiciat, quem reppererit episcopalis ordo primatem (i. e. antiquissimum). — Als senior et primus redet auch Priscillian in tractat. II (ed. Schepss p. 42, 24) den Papst an: praestes audientiam, depraecamur, quia omnibus (sc. episcopis) senior et primus es. Nach den Constit. Apost. VIII c. 4 aber soll εἷς τῶν πρώτων ἐπισκόπων unter Assistenz zweier anderer Bischöfe und unter dem stillen Gebet der übrigen das Weihegebet über den neu zu konsekrierenden Bischof sprechen. Die sog. Canones Apost. endlich erwähnen (c. 23; s. auch c. 27) den πρῶτος als den Hauptbischof einer jeden Provinz, von dem die übrigen abhängig sein sollen.

mithin in Turin bereits einmal ein formeller Friedensschluß zwischen den streitenden gallischen Bischöfen versucht und auch vereinbart worden, der sich indes in der Folge nur als ein Scheinfrieden erwiesen hatte. Sollte daher in dem Titel des Gedichtes nicht eine Anspielung auf das nicht eingehaltene Friedensübereinkommen zu erblicken sein?

Als näheres Ergebnis dieser Untersuchung scheint die Erkenntnis bezeichnet werden zu dürfen, daß sich Instr. II 25 auf die durch die südgallischen Metropoliten zwischen 460 und 464 verschuldeten kirchlichen Zwistigkeiten bezieht, und daß in ihr die zur Beilegung jener Streitigkeiten zwischen 462 und 464 erlassenen Hilarus-Briefe benutzt sind. Unter Berücksichtigung des bereits früher gewonnenen terminus ad quem der Dichtungen Kommodians (d. i. des Jahres 466) ergibt sich aber daraus die Entstehung des Gedichtes in Südgallien um 464/65.

III. Die Beziehung der Instructio II 28 auf Papst Hilarus (461—468) erscheint bei Beachtung der bisher gewonnenen zeitlichen und geschichtlichen Daten und der in dem Gedichte selbst liegenden Andeutungen kaum zweifelhaft. Ihr Text lautet:

Pastoribus Dei.

Pastor, si confessus fuerit, geminavit agonem.
Apostolus autem tales iubet esse magistros[1]):
Sit patiens rector, sciat ubi frena remittat,
Terreat in primis et postea melle perungat,
5 Observetque prius, ut faciat ipse qui dicit.
Redditur in culpa pastor saecularia servans,
In faciem cuius sis ausus dicere quicquam.
Bullit in inferno rumoribus ipsa gehenna:
Vae miseri![2]) Plebi, dubia quae forte becillat,
10 Si talis aderit pastor, paene perdita instat.[3])

---

[1]) = episcopos, s. Instr. II 27, 2.

[2]) So haben alle Kodizes; Dombart schreibt vae miserae plebi. Zu der Anrede Vae miseri! vgl. Instr. I 30, 8: Heu miseri!

[3]) Die Kodizes haben perdita stat, Kod. C deutlicher perditā stat, woraus sich die obige Lesung ergibt. Perdita scheint nach der Analogie von missa, collecta, ascensa etc. = perditio. Die Form ist als existierend

Devotus autem [eam] continet recte gubernans;
Exhilaratur enim ex anima regibus aptis.
In talibus spes est et vivit ecclesia tota.

Die Bezeichnung „pastor“ wird, wie schon früher bemerkt (S. 82), von Kommodian in dem doppelten Sinne von Presbyter und Bischof verwendet; daß sie hier in letzterem Sinne gebraucht ist, geht aus ihrer Gleichstellung mit magister, d. h. episcopus in Vers 2 hervor. Als besonderer Hinweis auf den Papst, wofür wir das Wort im vorstehenden Gedichte halten, findet sich der Ausdruck neben ähnlichen (wie z. B. rector[1]) auch bei anderen Schriftstellern, so z. B. in einem Ps.-Damasus-Epigramm[2], in der Professio fidei des Bachiarius[3]) und in einem Carmen des Ennodius.[4]) Daß der Dichter einen bedeutsameren Sinn mit ihm verbindet, scheint das unterscheidende Beiwort Pastoribus Dei anzuzeigen.

Die Dichtung ist im allgemeinen ein Preis des guten Oberhirten und des Segens und Glückes, das durch ihn der unterstellten Herde zuteil wird. Daß der Geist des Dichters bei dieser Schilderung zugleich vom Gedanken an die in Instr. II 25 gebrandmarkten schlechten Seelenhirten bewegt wird, zeigen die direkten Beziehungen, welche zwischen Vers 5—6 der Instr. II 28 und Vers 2—4 der Instr. II 25 obwalten, indem hier den schlechten Bischöfen neben weltlicher Gesinnung Nichtbeobachtung der von ihnen selbst verkündeten Lehren vorgeworfen, dort umgekehrt dem guten Hirten Meidung der Weltlust und ein mit seinen Worten übereinstimmendes Handeln beigelegt wird.

...tzen auf Grund der roman. Wortformen (franz.) perte, (ital. ...da. Belegt scheint sie aus frühmittelalterlichen Schriften noch ..., weshalb Kommodian möglicherweise als ihr erster Zeuge ...

[1]) Ambrosiaster zu I. Tim. 3, 14.

[2]) Damasi Epigrammata p. 77: Istic insontes caelesti flumine ...mmi dextera signat oves. de Rossi glaubt, daß das ...vatikan. Basilika des hl. Petrus gehörte und der Zeit des ...fernsteht.

[3]) P. L. 20, 1035 B.

[4]) ...d. Sirmond.

Einen erwägenswerten Grund für die angezeigte Bezugnahme der Dichtung auf den Papst bietet zunächst die Art ihres Eingangs. Wie nämlich die Einleitungen der Instruktionen II 25 und II 29, die das zwieträchtige Wirken der von Herrsch- und Habsucht getriebenen Bischöfe geißeln, in bezeichnender Weise an das erste Kapitel der Cyprianischen Schrift de ecclesiae catholicae unitate angelehnt sind, so benutzt der Dichter im Eingang der Instructio II 28 das erste Kapitel des Glückwunschschreibens, welches der hl. Cyprian im Jahre 255 an Papst Lucius richtete, um demselben seine Freude über die Rückkehr aus der um des Glaubens willen ertragenen Verbannung zu bezeugen. Die Parallele zuvörderst zu Vers 1: „Pastor (= sacerdos), si confessus fuerit, geminavit agonem“, lautet in der Epist. 61. c. I. (Hartel p. 695, 12) bei Cyprian: „Et nuper quidem tibi, frater carissime, gratulati sumus, cum te honore geminato in ecclesiae suae administratione confessorem pariter et sacerdotem constituit divina dignatio.“ Ferner finden sich die Ausdrücke rector (V. 3), pastor (V. 6. 10) und gubernans (V. 11), mit denen Kommodian die Stellung der im Gedichte geschilderten Persönlichkeit umschreibt, in gleicher Weise bei Cyprian im Anschluß an die eben angeführten Worte, um den Beruf des Papstes zu kennzeichnen, der Kirche ein Hirte, Lenker und Leiter zu sein (p. 695, 14 ff. H.): „sed et nunc non minus tibi et comitibus tuis atque universae fraternitati gratulamur, quod . . . reduces vos denuo ad suos fecerit benigna Domini et larga protectio, ut pascendo gregi pastor, et gubernandae navi gubernator, et plebi regendae rector redderetur . . .“ Da Kommodian weiterhin in Vers 13 die ecclesia tota als den amtlichen Wirkungskreis des in Instr. II 28 geschilderten guten Hirten nennt, so legt sich nun einerseits auf Grund dieser Bezeichnung und jenes Parallelismus mit dem Schreiben Cyprians, anderseits wegen der berechnenden Art, die sich in dem Anschluß des Dichters an Cyprianische Schriften zu erkennen gibt, die Wahrscheinlichkeit nahe, daß die Dichtung wohl an den Papst gerichtet sein dürfte. Die voraufstehenden Untersuchungen haben aber die Abfassung

der Instruktionen II 25 bis II 29 in den Jahren 461—464 ergeben, d. h. in eben jener Zeit, in welcher Papst Hilarus die Kirche regierte und regelnd in die oben erwähnten Zwistigkeiten zwischen Volk und Metropoliten der südgallischen Kirchen eingriff: die Erwägung eben dieses Umstandes insbesondere scheint sodann kaum noch einen Zweifel zu lassen, daß die Wahl des Ausdruckes Exhilaratur im vorletzten Verse nicht auf Zufall beruht, sondern eine absichtliche Anspielung auf den Namen des genannten Papstes enthält, zumal Kommodian eine ausgesprochene Neigung zu solchen Wortspielen verrät.[1])

Diesen äußeren Merkmalen, welche eine direkte Bezugnahme der Dichtung auf Papst Hilarus zu zeigen scheinen, entspricht aber auch durchaus die Art des Inhalts. Von gewissem Belang ist hier zunächst die Beobachtung, daß die Kennzeichnung des guten Oberhirten, die Kommodian in Vers 2 im Anschluß an den „apostolus" zu geben verspricht, sich in der von ihm gewählten Form weder im Briefe Pauli an Titus (1, 7 ff.), noch in dem ersten an Timotheus (3, 2 ff.), dagegen zum Teil wörtlich in dem Kommentar des sog. Ambrosiaster zum ersten Timotheusbrief findet.[2])

[1]) Diese Vorliebe des Dichters äußert sich, wie in der akrostichischen (und teilweise selbst telestichischen, s. Instr. I 28) Anlage seiner Gedichte überhaupt, so besonders in der versteckten Angabe seines eigenen Namens in der letzten Instructio des zweiten Buches (II 39), deren Anfangsbuchstaben von unten nach oben gelesen als Namen und Titel die Worte ergeben: Commodianus mendicus Christi. Das Interesse, welches der Dichter an diesem Versteckspiel nimmt, zeigt sich näherhin in der einzigen nicht akrostichischen Überschrift »Nomen Gasei«, durch die er gleich zu Anfang auf das in die Dichtung hineingelegte Rätsel hindeutet, sowie in den beiden Schlußversen, welche nicht mehr dem behandelten Stoff gelten, sondern ausdrücklich die »curiositas des Kundigen« auffordern, den Namen des Verfassers in dem Dichtwerk ausfindig zu machen. — Den Wert derartiger Wortspiele, wie des oben erwähnten Exhilaratur, für die literarhist. Forschung zeigt Schanz in der »Gesch. der röm. Literatur« II S. 353 und II. S. 154 an zwei sehr lehrreichen Beispielen.

[2]) Instr. II 28, 5 f.:
ector) Observetque prius, ut fa-
pse qui dicit.
itur in culpa pastor saecularia
.

Ambrosiaster zu I. Tim. 4, 15. 16 (M. 17, 475):
Tum enim (auditores) vera et metuenda esse intelligunt, quae dicuntur, quando ab eo ipso qui docet,

Eine sehr auffällige, oder vielmehr ganz einzigartige Berührung mit dem Ambrosiaster zeigt die Dichtung (in V. 7) auch darin, daß sie, wie dieser, die Auflehnung des Volkes gegen weltlich gesinnte Seelenhirten für recht erklärt.[1]) Indes eine aufmerksamere Berücksichtigung verdient — um jetzt von Vers 5 und 6 und ihrer näheren Ausführung bis Vers 10 abzusehen, die, wie schon oben hervorgehoben wurde, in direkter Beziehung zu Vers 2—4 der Instr. II 25 stehen und ein Rückblick auf die dort geschilderten kirchlichen Mißstände sind — die dem Oberhirten vom Dichter an erster Stelle (V. 3. 4) gegebene Weisung, welche lautet:

Sit patiens rector, sciat, ubi frena remittat,
Terreat in primis et postea melle perungat.

Da dieselbe nämlich einerseits nicht, wie die ihr nachfolgenden Mahnungen, dem Kommentar des Ambrosiaster in direkter Nachbildung entstammt, anderseits dagegen eine äußerst auffällige Übereinstimmung mit dem eigenartigen Verfahren zeigt, welches die Regierungsweise des Papstes Hilarus kennzeichnet, so dürfte sie nach dem vorhin Gesagten vielleicht schon als der letzteren entnommen bezeichnet werden können. Ihre Abhängigkeit von der Auffassungsweise seines Amtes, die Papst Hilarus in Wort und Tat kundgab, kann aber noch genauer gezeigt werden.

---

	magna veneratione observari videntur. Quod rectori plebis duobus proficit modis ... si negligens fuerit, redditurus est rationem.
V. 13:	Ambrosiaster zu I. Tim. 6, 13—16 (M. 17, 483):
In talibus (devotis rectoribus) spes est et vivit ecclesia tota.	(Apostolus) magna vigilantia et providentia dat praecepta rectori ecclesiae: in huius enim persona totius populi salus consist t.
[1]) V. 7:	Ambrosiaster zu I. Cor. 10, 10 (M. 17, 235):
In faciem cuius (i. e. saecularia servantis rectoris) sis ausus dicere quicquam.	Murmurare est falso ad invicem de praepositis et rectoribus queri: quia solet murmur fieri et iusta de causa.

Nach Ausweis der Hilarus-Briefe war nämlich dies die eigenste Art des Papstes, daß er, große Strenge mit ebenso großer Nachsicht verbindend, einesteils mit scharfen Rügen und Drohungen gegen die Übertreter kirchlicher Gesetze einschritt, andernteils aber die geschehenen Fehler nicht nach der Strenge des Gesetzes ahndete, sondern in Milde zu heilen und auszugleichen suchte. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht insbesondere die Schreiben, welche er wegen der unkanonischen Einnahme, bezw. Besetzung bischöflicher Stühle durch Bischof Hermes von Narbonne und Bischof Mamertus von Vienne an die südgallischen Bischöfe und Metropoliten richtete. Es sei ihm zu Ohren gekommen, heißt es in der Ep. VII[1]), die in sehr ernstem Tone den Metropoliten Leontius von Arles zur Berichterstattung auffordert, „quod iniquissima usurpatione quidam Hermes episcopatum civitatis Narbonnensis execrabili temeritate praesumpserit"; darauf läßt er es sich in der Ep. VIII[2]) vor Kundgabe seiner Entscheidung vorerst angelegen sein, „culpas in nostro deprehensas examine non tacere, ne per incongruum silentium cum iniqua agentibus habere videamur conniventiae portionem". Obwohl nun aber das Vergehen als ein „qua non obiurgatione dignissimum" bezeichnet wird, wird dem schuldig Befundenen dennoch das Verbleiben auf dem bischöflichen Stuhle mit der Begründung gestattet, daß der frühere Lebenswandel desselben die Annahme erlaube, „hos illum, quos in eo arguimus, incurisse potius quam fecisse excessus". Gleiche Entschiedenheit, aber auch gleiche Milde zeigt das Verfahren gegen Bischof Mamertus von Vienne, über welchen der Papst in Ep. IX[3]) Bericht fordert, weil derselbe „invitis Deensibus, et qui ad ecclesiarum eius numerum, quem ei apostolicae sedis deputavit auctoritas, . . . minime pertinebant, hostili more, ut dicitur, occupans civitatem, episcopum consecrare praesumit". In bekümmerter und zugleich strafender Sprache hebt Ep. XI[4]), nachdem

[1]) Bei Migne P. L. 58, 24; Mon. Germ. Hist. Epist. t. III p. 22.
[2]) Migne 58, 24; M. G. H. ibd. p. 25.
[3]) Migne 58, 27; M. G. H. ibd. p. 28.
[4]) Migne 58, 28; M. G. H. ibd. p. 30.

der Bericht eingetroffen, die Schwere der Verschuldung des Bischofes Mamertus hervor, der sich die gleichen Übergriffe erlaubt habe, die vordem am Bischof von Arles durch Übertragung seines Vorranges an den Sitz von Vienne gerächt worden seien. Vom Geiste des Hochmuts getrieben habe Mamertus die Gefahr des Verlustes der ihm so zugefallenen Vorrechte nicht geachtet: „claret praedictum privilegia . . . velle perdere plus volendo, qui abusus . . . Leontii moderantia Deensibus contra fas episcopum . . . non timuit consecrare“. Eine solche Tat verdiene, daß jener nicht nur selbst seines bischöflichen Amtes entsetzt werde, sondern daß er auch den von ihm eingesetzten Bischof, trotz dessen persönlicher Würdigkeit, aus der Reihe der Bischöfe verwiesen sehe, „ne conceptae audaciae incastigata temeritas licentiae se peperisse putaret exemplum“. Nach diesen und anderen äußerst scharfen Verweisen lenkt aber der Papst sofort wieder ein: „Verum ad ecclesiarum quietem tantae transgressionis vulnera, memores apostolicae sapientiae, curari volumus ante fomentis, ut corporis nostri membrum forte sanandum in integritatem pristinam per mitiora medicamenta revocetur, nec credatur negligi, quod interim non monetur abscidi. Praevia medendi semper austeritatis est lenitas, nec omnis ferro statim culpa compescitur . . . Nunc enim temporis opportunitas, nunc languentis necessitas, nunc medicinae ipsius et modus est quaerendus et qualitas . . .“

Einen trefflicheren Kommentar zu den oben angeführten Versen des Dichters wird man nicht leicht geben können, als es diese von Papst Hilarus theoretisch dargelegten und praktisch betätigten Grundsätze sind. Denn die nachsichtige Milde, die sich der Papst nach der schärfsten Verurteilung der Vergehen und der strengsten Bedrohung der Schuldigen zur Pflicht macht, bekundet dieselbe Auffassung von dem Verhalten des Oberhirten, die Kommodian in die Worte kleidet: Terreat in primis, et postea melle perungat; und die Erwägung, daß das Heilverfahren nicht bloß mit Strenge eingreifen dürfe, sondern den Verhältnissen und dem Bedürfnis weise anzupassen sei, läßt denselben Gedanken

erkennen, der in der dichterischen Fassung liegt: Sit patiens rector, sciat, ubi frena remittat. Diese auffallende Übereinstimmung in der Auffassung von der Art und Pflicht des guten Oberhirten, wie sie sich hier zwischen Papst Hilarus und Kommodian ergibt, macht aber wenn an sich schon die Annahme sehr wahrscheinlich, so in Anbetracht des früher Gesagten vielleicht gewiß, daß die dichterische Lehre in der Tat ein Nachklang und Widerhall der päpstlichen Worte ist.[1])

Fassen wir kurz zusammen, so bieten sich folgende, für die Beurteilung des Gedichtes wesentliche Stücke dar: a) Die Einleitung ist dem Eingang des Cyprianischen Glückwunschschreibens an Papst Lucius entnommen. b) Die Schilderung des guten Oberhirten, der Strenge mit Milde und Nachsicht vereint (V. 3. 4), scheint ihre Quelle in den von Papst Hilarus gelehrten und betätigten Grundsätzen zu haben. c) Die Fehler, welche Kommodian (V. 5. 6) an schlechten Seelenhirten rügt (Nichtbefolgung der eigenen Lehre und Aufgehen in weltlichen Interessen), sind die gleichen, welche in Instructio II 25 anläßlich bestimmter Vorgänge gewissen Bischöfen zum Vorwurf gemacht werden, und wie dort der Dichter gegen dieselben im Verein mit einer gegen sie stehenden Volkspartei praktisch Opposition machte, so verkündet er hier (nach einer aus dem Ambrosiaster übernommenen Lehrmeinung) das gute Recht der Untergebenen (V. 7—10) zu offener Auflehnung gegen weltdienerische Seelenhirten, weil dieselben eine Gefahr für das ewige Heil eines ihnen nicht charakterfest entgegentretenden Volkes seien. Diese Anspielungen zeigen aber, daß der Dichter an die in Instr. II 25 behandelten Zwistigkeiten denkt, die, wie unter n. II. dargelegt worden ist, von südgallischen Bischöfen verschuldet waren und von Papst Hilarus beigelegt wurden. d) In den Schlußversen (11—13), die das Glück eines unter

[1]) Die nähere Berührung in Sinn und Wortlaut des Verses 3: sciat (rector) ubi frena remittat und der Ausdrucksweise des Papstes in Ep. VIII: in totum nec remittere nos fecit indulgentia, nec affectio coercere weisen auch hier wieder auf die direkte Benutzung der Hilarus-Briefe, deren wir bereits oben S. 93 Erwähnung taten.

einem berufstreuen Oberhirten stehenden und von ihm in Einigkeit erhaltenen Volkes schildern, findet sich neben Erwähnung der „ecclesia tota“ in dem Worte „exhilaratur“ eine bei Kommodian nicht anders als beabsichtigt zu betrachtende Anspielung auf den Namen des Papstes Hilarus.

Aus diesen Momenten dürfte hervorgehen, daß Zweck und Absicht des Gedichtes ein Huldigungserweis an Papst Hilarus ist und zwar zum Dank für sein Eingreifen in die von den südgallischen Metropoliten (Rusticus, bezw. Hermes und Mamertus) in der christlichen Bevölkerung erregten Wirren. Diesem Zweck entspricht sowohl die eingangs vom Dichter entworfene Zeichnung des rechten Oberhirten nach Zügen, welche die Eigenart des Papstes Hilarus spiegeln, als die inmitten des Gedichtes gebrachte Anspielung auf den Charakter der beigelegten Konflikte, als endlich die im Schlußwort neben dem abermaligen Hinweis auf den Papst als den guten Hirten enthaltene Dankesäußerung: „es freue sich das Volk aus ganzem Herzen an einem so tüchtigen Herrscher“ (Exhilaratur enim (plebs) ex anima regibus aptis). So scheint auch der ehrende Titel Pastoribus Dei verständlich zu werden und nicht weniger der Grund, aus welchem der Einleitungsvers der Dichtung dem einleitenden Satze in dem Glückwunschschreiben Cyprians an Papst Lucius nachgebildet ist.

IV. Die 32. Instructio des 1. Buches fordert einen durch Übermut, Willkür und Verschwendung sich hervortuenden „iudex“, d. h. Provinzialstatthalter zur Bekehrung auf: nach den bisher über die Entstehungszeit und Örtlichkeit der Instructiones gewonnenen Aufschlüssen aber müßte damit ein zwischen etwa 460—64 in Südgallien regierender Statthalter gemeint sein. Da nun in der Tat damals der durch eben jene Eigenschaften berüchtigte und im Jahre 467 in Rom wegen Landesverrat zum Tode verurteilte Arvandus die praefectura praetorio Galliarum innehatte, deren Sitz Arles war, so drängt sich die Vermutung auf, daß der Genannte wohl der Adressat der dichterischen Apostrophe sein könnte. Ihre Richtigkeit soll nachstehend näher untersucht werden. Das Gedicht lautet:

Sibi placentibus.

Si locus aut tempus favet, aut persona provehit[1]),
Iudex esto novus. Quid nunc extolleris inde?
Blasphema[2]) indocilis! de cuius praestantia vivis,
In fragilitate tanta non respicis unquam.
5 Per gradum et lucra avidus fortunae praesumis,
Lex tibi non ulla est, nec te in prosperitate dignoscis.
Auro licet cenes cum turba choraulica semper,
Cruciarium Dominum si non adorasti, peristi.
Et locus et tempus et persona tibi donetur,
10 Nunc si tamen credis; sin autem pro eo timebis.
Tempera te Christo et cervicem illi depone:
Istic honor remanet et tota fiducia rerum.
Blanditur quando tibi tempus nunc, cautior esto.
Ultima fatorum non providens, quae te oportet,
15 Sine Christo nequis esse [vi]tae conpotis unquam.

Der Titel iudex (V. 2) bezeichnet seit Konstantin den Statthalter einer Provinz.[3]) Daß Kommodian ihn in derselben Bedeutung verwendet, geht aus V. 873 des Carm. Apol. hervor: „Mittunt [Caesares] et edicta per iudices omnes ubique", in welchem die kaiserlichen Erlasse als an die iudices, d. h. an die Statthalter ergehend erwähnt werden. Aus dieser selben Stelle ergibt sich, daß Kommodian den Titel nicht bloß in dem engeren Sinne braucht, in welchem er die unter den vicarii, bezw. praefecti praetorio stehenden Verwalter einer Einzelprovinz bezeichnete, sondern in der weiteren Bedeutung, in welcher er auch die höhere (vicarii) und höchste Klasse (praefecti praetorio) der Statthalter umfaßte: denn die kaiserlichen Erlasse (edicta) wurden seit Einrichtung der diokletianisch-konstantinischen Monarchie „entweder unmittelbar an alle Reichsangehörigen gerichtet, oder durch kaiserliches Handschreiben einem hohen Reichs-

[1]) Dombart schreibt mit Kodex C provenit. Provehit (= befördern) scheint aber durch den Sinn hier ebenso geboten, wie in Instr. II 25,, 1 das von D. eingesetzte vehit statt venit, was sich im selben Kodex findet.

[2]) So haben alle Kodizes; Domb. schreibt: Blasphema[s], indocilis.

[3]) Vgl. Cod. Theodos. 1, 5, 12. 13; 1, 7, 2; 9, 3, 6. Orosius, Hist. VII 40, 5. Hieronymus Ep. 52 (Migne P. L. 22, 536).

beamten, meist dem praefectus praetorio zur Mitteilung an die Provinzialbehörden oder zur Publikation durch öffentlichen Anschlag zugesandt.“ [1]) Der Umstand, daß Arvandus praefectus praetorio war, ist daher mit der Ausdrucksweise des Dichters vereinbar.

Weiter bezeichnet das Gedicht den in ihm Angeredeten als iudex novus (V. 2), d. h. als einen erst kürzlich in das Amt eingesetzten Mann. Da nun Arvandus, wie aus dem Berichte des zeitgenössischen Sidonius Apollinaris über ihn (s. Ep. I 7) geschlossen werden muß, die praefectura Galliarum im Jahre 462 antrat, so würde dieser Zeitpunkt völlig mit demjenigen übereinstimmen, der nach den vorausgehenden Untersuchungen für die Abfassung des ersten Buches der Instruktionen näherhin inbetracht kommt. Die genauere Bestimmung des Jahres seines Amtsantrittes hängt indes mit der strittigen Frage zusammen, wann Sidonius jenen Bericht über den Prozeß des Arvandus schrieb, in welchem er angibt, daß derselbe bis zur Amtsentsetzung die Präfektur fünf Jahre lang inne hatte. Da sich das Schreiben in der von Sidonius selbst zur Veröffentlichung geordneten Briefsammlung unter einer Reihe anderer findet, die sämtlich in das Jahr 467 fallen (s. Epp. lib. I n. 5. 8. 9.), so legt sich unmittelbar die Folgerung nahe, daß es der gleichen Zeit angehören müsse. Zur Zeit seiner Abfassung aber war das (nachher in Verbannung umgeänderte Todes-) Urteil über Arvandus schon gesprochen, aber noch nicht bestätigt. Einen Zweifel an dem daraus sich ergebenden Zeitansatz für die Präfektur des Arvandus (462—467) hat allein die Notiz in den Chronica des Kassiodor zum Jahre 469

---

[1]) S. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit II S. 35. Über das Verwaltungsgebiet des praefectus, vicarius und rector (praeses, iudex ordinarius) provinciae ebenda S. 44 ff. — Daß die Bezeichnung iudex auch auf die höchste Rangklasse (die praefecti) angewendet wurde, zeigt die Konstitution Theodosius' des Jüngeren vom J. 425: Nulli Iudicum, exceptis his, qui in summa administrationis sunt positi potestate (d. h. die praefecti praetorio, s. Cod. Theod. 9, 41, 1), sowie der Ausdruck des Sidonius Apollinaris, welcher als neu ernannter Stadtpräfekt von Rom Epist. I 10 mit den Worten beginnt: Accepi per praefectum annonae litteras tuas, quibus eum . . . mihi insinuas iudici novo.

hervorgerufen: „His (Marciano et Zenone) coss. Arabundus imperium temptans iussu Anthemii exilio deportatur." Man schloß aus ihr, daß die Anklage und erste Verurteilung gegen Ende 468 erfolgt und mithin im gleichen Jahre der Brief des Sidonius geschrieben sein müsse. Gegen die Richtigkeit der Kassiodorischen Meldung aber erhob schon Hadrianus Valesius[1]) unter Hinweis auf die Darstellung des Sidonius Einsprache, „ex (cuius) verbis intelligitur . . . (Arvandum) ante secundum consulatum Anthemii, hoc est Pusaeo et Ioanne coss. (467) circa finem anni esse damnatum". Es handelt sich also letztlich um eine Frage der Wahl zwischen den beiden Zeugen; bei einer solchen aber scheint der Zeitgenosse Sidonius vor Kassiodor um so mehr den Vorzug zu verdienen, als letzterer nicht nur den Namen, sondern auch die Schuld des Angeklagten unrichtig angibt (Ursurpationsversuch statt Landesverrat), und daher wohl auch inbetreff der Zeit eher eines Irrtums bezichtigt werden darf. Dazu kommt, daß Sidonius, der im Jahre 468 als Stadtpräfekt zugleich Senatspräsident war und als solcher die Senatsverhandlungen gegen den ihm befreundeten Arvandus persönlich hätte leiten müssen, dieses Umstandes trotz allem Detail der Schilderung in Ep. I 7 nicht gedenkt, seine Aussichten auf jene Würde vielmehr erst in Ep. I 9 erwähnt und in Ep. I 10 seine Erhebung zu derselben anzeigt. Aus all dem darf mit Sicherheit geschlossen werden, daß die Verhandlung gegen Arvandus bereits im Jahre 467 stattfand und daß derselbe folglich im Jahre 462 die Präfektur Südgalliens übernahm.

Stimmen mithin Zeit, Örtlichkeit und amtliche Stellung des Arvandus mit den gleichen Merkmalen der in Instr. I 32 geschilderten Persönlichkeit in einer Weise überein, daß sich der Gedanke an ihn als an den Adressaten der Dichtung nahe legen muß, so fragt es sich nun, ob auch der Charakter desselben den dort entworfenen Zügen so vollkommen entspricht, daß man ihn als den wirklich Gemeinten bezeichnen darf.

---

[1]) Rerum Francicarum libri octo. Tom. I p. 205.

Die klangvolle Antithese, mit welcher Sidonius in seiner schöngeistigen Art die doppelte Amtsperiode des Arvandus zu kennzeichnen sucht: „praefecturam primam gubernavit cum magna popularitate consequentemque cum maxima populatione“, erinnert wohl zu sehr an dessen Liebhaberei für dergleichen Spiel, um als vollwichtig genommen zu werden. Aus den Ausführungen der Ep. I 7 ergibt sich denn auch ein anderes Bild. Danach war Arvandus schon während seiner ersten Amtsführung von Schulden überhäuft und von Gläubigern bedrängt, dazu voll Eifersucht auf den gallischen Adel[1]), aus dessen Mitte die früheren praefecti praetorio hervorgegangen waren[2]) und dessen Nachrücken in seine eigene Stellung er, der nur plebeischen Standes war[3]), befürchten zu müssen glaubte. Hiernach scheint derselbe aber eine Kreatur des damals in Rom unumschränkt gebietenden Ricimer gewesen zu sein; ihm allein wenigstens konnte er auch nur seine während des Interregnums (465 bis 67) erfolgende zweite Amtsbestätigung zu verdanken haben. Aus dem Charakter eines solchen durch unrechte Gunst aus niederem Kreise hervorgehobenen Mannes aber werden auch leichter die Unbesonnenheiten und Mißgriffe verständlich, die Sidonius ungeachtet seiner Freundschaft[4]) für denselben zugeben zu müssen gesteht, vor allem jener Entschluß, aus Feindseligkeit gegen den nicht nach sonstiger Gepflogenheit von Ricimer aufgestellten[5]), sondern von Konstantinopel gesandten neuen „griechischen Kaiser“

[1]) Sidonii Epp. (ed. Luetjohann) p. 10, 14: pariter onere depressus aeris alieni, metu creditorum successuros sibi optimates aemulabatur.

[2]) So hatten des Sidonius Vater und nach diesem Tonantius Ferreolus (ein Enkel des Konsuls Syagrius), der in Rom als Ankläger des Arvandus auftrat, die Stelle bekleidet.

[3]) Sid. Ep. (L. 12, 16): Confestim privilegiis geminae praefecturae . . . exauguratus et plebeiae familiae non ut additus sed ut redditus publico carceri adiudicatus est.

[4]) Ibd. 10, 2: Amicus homini fui supra quam morum eius facilitas varietasque patiebantur.

[5]) Nacheinander stürzte und erhob Ricimer die Kaiser Avitus (—456), Maiorianus (—461), Libius Severus (—465); auch Kaiser Anthemius wurde 472 von ihm beseitigt.

Anthemius Gallien an den Westgotenkönig Eurich zu verraten.[1]) Dieser Gesinnungslosigkeit stand sein übriges Wesen gleich, in dem sich stolze Verachtung anderer[2]), törichte Überhebung im Glück[3]) und ein maßloser Hang zu Eitelkeit und Prunk[4]) kundgab. Die gleichen Charakterfehler hält aber auch Kommodian dem in Instr. I 32 unter der Devise: Sibi placentibus apostrophierten Statthalter vor, indem er ihm hochmütigen Dünkel ob seiner Stellung (V. 2. 3), zuchtloses Schwelgen und Schalten in seinem Glück (V. 6) und bezeichnenderweise ebenfalls übertriebenen Prunk (V. 7) zum Vorwurf macht. Nach dem oben Gesagten scheint daher dieses völlig übereinstimmende Charakterbild einen fast sicheren Schluß auf die Identität der von Sidonius und von Kommodian geschilderten Persönlichkeit zu gestatten.

Wie eine weitere Bestätigung dessen erscheint das hellere Licht, das damit auf den dunklen Sinn des Eingangsverses entfällt: „Si locus aut tempus favet, aut persona provehit, Iudex esto novus", in welchem der Dichter die Erhebung des neuen Statthalters der Gunst der Zeitumstände und der ernennenden Persönlichkeit zuschreibt. Daß darin eine

---

[1]) Sid. Ep. (L. 11, 1): Haec (Arvandi) ad regem Gothorum charta videbatur emitti, pacem cum Graeco imperatore dissuadens . . . cum Burgundionibus iure gentium Gallias dividi debere demonstrans, et in hunc ferme modum plurima insana.

[2]) Ibd. 10, 7: Fidelium consilia despiciens fortunae ludibrium per omnia fuit. 11, 10: (Arvandum) incautum et consiliis sodalium repudiatis soli sibi temere fidentem (adversarii) . . . involvere (meditabantur).

[3]) Ibd. 10, 8: O quotiens saepe ipse se adversa perpessum gloriabatur, cum tamen nos . . . ruituram eius quandoque temeritatem miseraremur. 10, 18: Pervenit Romam illico tumens, quod prospero cursu procellosum Tusciae litus enavigasset, tamquam sibi bene conscio ipsa quodammodo elementa famularentur.

[4]) Selbst während seiner Internierung in Rom als Angeklagter blieb er sich darin gleich; ibd. 11, 20: Inter haec (Arvandus) aream Capitolinam percurrere albatus; modo subdolis salutationibus pasci, modo crepantes adulationum bullas ut recognoscens libenter audire, modo sericas et gemmas et pretiosa quaeque trapezitarum involucra rimari et quasi mercaturus inspicere, depretiari, devolvere. 11, 26: Procedit noster ad curiam paulo ante detonsus pumicatusque . . .

Anspielung auf Verhältnisse vorliegt, welche die Beförderung des Betreffenden ungünstig beurteilen machten, geht noch deutlicher aus Vers 9 hervor: „Et locus et tempus et persona tibi donetur, Nunc si tamen credis“, in welchem Kommodian abermals auf jene Umstände mit dem Bemerken hinweist, daß dem Erwählten all das verziehen sein solle (donetur[1]), wenn er sich jetzt wenigstens zum Glauben an Christus bekehren wolle. Das Verständnis des Verses dürfte sich aus der Erwägung ergeben, daß Arvandus als ein Mann nur plebeischen Standes auf den hohen Posten eines praefectus praetorio Galliarum — der sonst, wie die Präfekturen überhaupt, vom Kaiser unmittelbar vergeben und wegen der nahen Beziehungen, in die sein Inhaber zur kaiserlichen Person trat[2]), dem hohen Adel vorbehalten wurde — lediglich durch ein enges Gunstverhältnis zu dem in jener Zeit an aller Kaiser Statt regierenden Ricimer und unter dem Einfluß der durch dessen demokratische Politik anders gestalteten Zeitumstände gelangen konnte. Mit Rücksicht hierauf erklärt sich nämlich sowohl einerseits der favor loci, temporis, personae, den der Dichter in Vers 1 als den Grund der Ernennung bezeichnet, als anderseits die allgemeine Unzufriedenheit über eine solche Beförderung, die er bei der abermaligen Erwähnung jener Faktoren in Vers 9 durchklingen läßt und die er dem Erwählten wenigstens durch die nunmehr vorzunehmende, auch durch sein eigenstes Interesse gebotene Bekehrung zum christlichen Glauben zu beschwichtigen anrät. Soweit das Material Vergleichspunkte zwischen Arvandus und dem Iudex der Instr. I 32 ermöglicht, dürfte daher auf die Identität der beiden Persönlichkeiten zu schließen sein.[3])

---

[1]) Vgl. peccata donare II 5, 8; A 746.

[2]) »Der Präfekt erhält vom Kaiser die ehrende Anrede parens . . ., ihm geht der Kaiser im Konsistorium bis zur Türe entgegen.« Schiller, Römische Kaisergesch. II 50 f.

[3]) Die auf den ersten Blick befremdliche Kühnheit des Dichters, der sich mit einer öffentlichen Mahnrede an den mächtigen Praefectus praetorio heranwagt, wird um vieles begreiflicher, wenn man sich ein Vorkommnis vergegenwärtigt, welches die zeitgenössische Vita des Bischofs Hilarius

Eine Durchsicht der in den vorstehenden Nummern versuchten Nachweise läßt wohl eine gewisse Gewähr erkennen, welche durch dieselben gleichzeitig für die Richtigkeit der in den ersten Paragraphen gewonnenen Ergebnisse geboten wird. Denn je enger durch diese schon die zeitliche

---

von Arles († 449) berichtet (Migne 50, 1230 f.): »Quantum (Hilarius) districtionis habuerit in causa iustitiae, apertissime declaravit, ita ut ne dignitate quidem pepercerit praefecturae. Nam cum saepius praefectum temporis illius secrete monuisset, ut ab iniustis iudiciis se temperaret, et consuetudinario lapsu ille ferretur in praeceps: accidit, ut, dum in basilica Constantia sacra solemnia celebrantur, productis fontibus caelestium doctrinarum fidelium corda rigaret, subito cum suo ingrederetur officio praefectura. Quam dum ibidem cerneret immorantem, a praedicatione cessavit dicens, non esse condignum ut qui eius pro salute propria contempserat monita, spiritalis cibi perciperet alimenta. At ubi ille digna confusione perfusus egressus est, convivium quod inchoaverat spiritalium deliciarum . . . innovato studio coepit praebere agminibus populorum. Praemisit et reliquit exemplum, qualiter constantiae virtute mundanae contemni debeant potestates.« Daß der moralische Eindruck, den das furchtlose Auftreten des aszetisch-strengen Bischofs hervorgerufen hatte, ein sehr großer gewesen sein muß, läßt die letzte Bemerkung erkennen. Ob Kommodian, dessen Aufenthalt im selben Arles das nächste Kapitel (§ 1 n. III) zeigen soll, sich dadurch nicht zu seiner Mahnrede an den »neuen« Präfekten ermutigt gefunden haben möchte? Der Inhalt derselben stimmt übrigens so sehr mit den Mahnungen überein, welche der sterbende Bischof Honoratus von Arles († 428) an den ihn besuchenden praefectus praetorio und sein Gefolge laut Mitteilungen desselben Hilarius in der Vita Honorati (Migne 50, 1206 n. 32) gerichtet hat, daß man in ihnen fast die Quelle der von Kommodian verfaßten Instruktion vermuten darf. Wie jene mit den Worten beginnen: »Videtis, quam fragile habitemus hospitium«, so hält K. einleitend in gleicher Gedankenwendung seinem Adressaten vor: In fragilitate tanta non respicis umquam (auctorem vitae). Nicht Stellung noch Reichtum, fährt Honoratus fort, bewahren vor dem Tode, der Glaube an Christus gibt aber im Tode Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben. Auch hierin folgt ihm K., insofern er nach Erwähnung eines glanzvollen äußern Lebens auf den ewigen Untergang hinweist, wenn man an Christus nicht geglaubt habe (V. 5—8), während im Glauben an Christus ewiges Heil und wahre Zuversicht liege (V. 11—12). Hon. mahnt daher so zu leben, daß man den Tod nicht zu fürchten brauche, und von eitlen Erdengütern sich nicht fesseln und verführen zu lassen. Mit ähnlicher Mahnung schließt auch K.: Umschmeichelt dich die Welt, dann habe auf dich acht; wenn du nicht vorausschaust auf dein Lebensende, wirst du das Leben nicht gewinnen (V. 13—15).

(und örtliche) Entstehung der Dichtungen Kommodians umgrenzt war, desto mehr mußte sich naturgemäß die Wahrscheinlichkeit eines zufälligen Findens sowohl allseitiger, als individuell zutreffender Belege zu den dichterischen Schilderungen verringern. Freilich durfte auch mit Rücksicht auf diese Eingrenzung der Anspruch erhoben werden, die vom Dichter erwähnten Vorkommnisse und Persönlichkeiten innerhalb jenes Kreises aufzuzeigen. Ist nun durch die oben gegebenen Nachweise einer solchen Aufgabe entsprochen, oder mit anderen Worten, mittels ihrer eine tatsächliche Probe auf die Richtigkeit der aufgestellten These gemacht und erbracht worden, so darf aber auch diesen letztangeführten Momenten als einem argumentum a posteriori ein gleich selbständiger Beweiswert wie den erstgegebenen Beweisführungen zuerkannt werden.

§ 5.

Allgemeinbeweise für die Abfassung der Dichtungen nach Ende des dritten Jahrhunderts.

Zeigten die bisher besprochenen Dichtungen ein besonderes zeitgeschichtliches Gepräge, aus dem sich ihre Entstehung in den Jahren 460—466 entnehmen ließ, so fehlt es in den Werken des Dichters auch nicht an Merkmalen allgemeiner Art, die an sich eine zeitliche Abschätzung zwar nur innerhalb weiterer Grenzen gestatten, zu der einen Erkenntnis aber doch völlig ausreichen können, daß Kommodian nicht dem dritten Jahrhundert, sondern einer späteren Zeit angehört hat. Unter dieselben fällt der bereits oben (S. 106) erwähnte Gebrauch des Wortes „iudex" im Sinne von „Statthalter", welcher der Konstantinischen Zeit eigen ist; sodann die den Diakonen im Hinweis auf kirchliche Vorschriften erteilte Ermahnung zur Keuschheit (vgl. S. 86), die zum frühesten in die Zeit der Synoden von Elvira (306) und Arles (314) paßt[1]; ferner die Benutzung der Kommentare

[1]) Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I. 121 ff.: Zölibat und Priesterehe im christl. Altertum.

des Ambrosiaster (s. S. 100), die bereits auf das Ende des 4. Jahrhunderts als die früheste Abfassungszeit der Gedichte hinweist. Zur Vervollständigung der Untersuchungen über die zeitlichen Merkmale, welche der Inhalt der Dichtungen bietet, sollen nun noch drei Punkte hervorgehoben werden, die eine annähernde Zeitschätzung gestatten und in ihrer Art die bisher gewonnenen Ergebnisse zu bestätigen vermögen. Von einem Hinweis auf die Benutzung der Werke des Laktanz, oder einer Abhandlung über die sprachliche Eigenart des Dichters, die dem gleichen Zweck dienen könnten, sehen wir hier ab, weil dieselben in den Kapiteln über die Quellen und die Sprache Kommodians eingehender zu besprechen sein werden.

I. Eine besondere Anklage, welche in der Instr. II 29 gegen die Bischöfe erhoben wird, bezieht sich auf die Art, wie von denselben das Interzessionsrecht wahrgenommen werde. Sie lautet:[1])

10 Non gratis aget, pro quo interceditis ullus;
Ab igne qui refugit, agit in voragine vestra.
Tunc [re]petit suppetium miser denudatus a vobis.
Ipsi iam horrescunt iudices peculantia[2]) vestra.

Daß die Verse von einer mißbräuchlichen Ausübung des bischöflichen Interzessionsrechtes bei weltlichen Richtern handeln, d. h. jener Befugnis, welche schon von den ersten christlichen Kaisern den Bischöfen eingeräumt wurde, zugunsten strafrechtlich Verurteilter bei dem Richter Fürbitte einzulegen und gänzliche oder teilweise Strafbefreiung zu erwirken[3]), beweist nächst dem Ausdruck intercedere, der dafür (neben intervenire) stehend war, die Nennung der

---

[1]) S. Dombart S. 99.

[2]) Forcellini-De Vit s. v. Peculor (Part. Peculans): est publicam pecuniam et ea, quae ad rempublicam pertinent, aufero, intercipio, male administro.

[3]) »Da nach römischem Recht jedes Gericht befugt war, die Strafe, welche es auferlegt hatte, entweder sogleich, oder soweit sie noch nicht verbüßt war, späterhin zu erlassen.« Loening, Das Kirchenrecht in Gallien S. 310.

„iudices“, sowie der Sinn der Stelle, in welcher den Bischöfen die Ausbeutung fremder Not vorgeworfen wird, die sich hilfesuchend um ihre Fürsprache bewerbe. Wann jenes Vorrecht den Bischöfen zuerst gewährt wurde, läßt sich, abgesehen von seiner Einführung in der Zeit christlicher Kaiser, nicht näher bestimmen. „Zahlreiche Mitteilungen,“ sagt Loening[1]), „sind uns erhalten, aus denen hervorgeht, das es [allmählich] zu einer völlig anerkannten Sitte geworden war, ja daß es geradezu als eine der wichtigsten Pflichten des Bischofs betrachtet wurde, daß er für die Verbrecher einschreite, und daß anderseits das Gericht einer solchen Verwendung in der Regel sich nicht entzog.“ Die erste Erwähnung der bischöflichen Interzessionsbefugnis, die zugleich schon mit einem Tadel und einer Bestimmung gegen die oft von allzu weltlichen Rücksichten geleitete Anwendung derselben verbunden ist, findet sich im 7. Kanon der Synode von Sardika (344[2]); zeitlich als zweiter Zeuge ist der heil. Ambrosius zu nennen, der im 3. Buche der Offizien (c. 9) vor einer Einmischung in Prozesse um Geldeswert warnt: „in causis pecuniariis intervenire non est sacerdotis, in quibus non potest fieri, quin frequenter laedatur alter, qui vincitur; quoniam intercessoris beneficio se victum arbitratur“.

Daß ein so hohes und aus werktätiger Fürsorge für die Bedrängten selbst erst hervorgegangenes Vorrecht schon in der ersten Zeit seines Bestehens so niedriger Gewinnsucht dienstbar gemacht worden sei, wie sie Kommodian andeutet, ist an sich unwahrscheinlich und auch aus den Quellen nicht zu belegen. Legt sich aber hierdurch der Gedanke bereits nahe, daß jener Vorwurf sich wohl nur auf eine viel spätere Zeit beziehen könne, so findet derselbe eine weitere Stütze in den nächstfolgenden Versen, in denen der Dichter auch die von idealer Unparteilichkeit bereits weit abgekommene Art geißelt, mit welcher das schiedsrichterliche Amt von Bischöfen wahrgenommen werde:

---

1) A. a. O. S. 311.

2) Hefele, Konziliengesch. I² S. 534.

16 Inspicitis[1]) dicentes[2]), quibus vos ostenditis ultro;
Cum ipsis et epulas capitis et pascitis ipsos.
Ob ea iam terrae paene fundamenta paratis.[3])

Ähnliche Klagen, sowohl über die Habsucht mancher (aus niedern Kreisen emporgestiegener) Bischöfe, als auch über die Vornahme der dem Bischof obliegenden Versöhnungs- und Vermittlungspflicht mittels Einladung zu üppigen Mahlzeiten enthält der im Jahre 394 geschriebene Brief des hl. Hieronymus an Nepotianus: „Turpe est ante fores sacerdotis Christi crucifixi et pauperis et qui cibo quoque vescebatur alieno, lictores consulum et milites excubare, iudicemque provinciae melius apud te prandere, quam in palatio. Quodsi obtenderis te facere haec, ut roges pro miseris atque subiectis, iudex saeculi plus deferet clerico continenti, quam diviti, et magis sanctitatem tuam venerabitur, quam opes. Aut si talis est, qui non audiat clericos pro quibuslibet tribulatis, nisi inter phialas, libenter carebo huiuscemodi beneficio et Christum rogabo pro iudice, qui magis et citius subvenire potest, quam iudex." [4]) Näher noch berühren sich mit den Schilderungen, die Kommodian hier und anderwärts[5]) über das Verhalten weltsinniger Bischöfe bietet, die Züge, welche der gegen Ende des 5. Jahr-

---

[1]) = cognoscere (richterlich untersuchen).

[2]) = ius dicentes.

[3]) »Alludit hic Commodianus ad Esai. 14, 19, ubi Hieronymus in comment. Symmachum secutus interpretatur: descenderunt ad fundamenta laci [= inferni] (terrae, Sabatier)«: Dombart S. 100 in den Noten zu Instr. II 29.

[4]) Ep. 52 n. 11 (M. 22, 536).

[5]) Instr. II 16 beginnt die Mahnung: Saecularia in totum fugienda mit den Versen:

Si quidam doctores [= episcopi], dum expectant munera vestra,
Aut timent personas, laxantes [= laxant] singula vobis,
Et ego non doceo, sed cogor dicere verum.

Dazu vgl. man Iulianus Pomerius de vita contempl. l. I c. 21 (M. 59, 435 f.): (episcopi) quando peccantes divites vel potentes non solum n arguimus, sed etiam veneramur, ne nobis aut munera solita offensi dirigant aut obsequia desiderata subducant, ac sic muneribus eorum et uiis capti, immo per haec illis addicti, loqui illis de peccato suo aut uro iudicio formidamus.

hunderts in Arles lebende Presbyter und ehemalige Rhetor Julianus Pomerius in dem Spiegelbild des pflichtvergessenen Bischofs entwirft: „Iustitiam praedicare iudicibus erubescit, quam ipse personae potentis favore corrumpit, nec defendit oppressos, si personas aut honorat aut despicit.“ [1]) Diese Parallelen lassen zur Genüge erkennen, daß die Fehler, welche Kommodian in der Versehung des bischöflichen Interzessions- und Schiedsrichteramtes zu tadeln findet, ihrer Art nach durchaus die gleichen sind, welche an Bischöfen in der Zeit zwischen dem Ausgang des vierten und dem des fünften Jahrhunderts auch von anderen ernstdenkenden Männern gerügt wurden.[2]) Wenn mithin die Erwähnung des bischöflichen Interzessionsamtes in Instr. II 29 an sich schon einen sichern Hinweis auf das vierte Jahrhundert als die frühest inbetracht kommende Zeit bietet, in der die Dichtung entstanden sein kann, so führt uns die Art der in ihr erhobenen Anklage zeitlich noch weiter hinauf, nämlich bis an das Ende des Jahrhunderts und darüber hinaus. Damit kommen wir aber jener Zeit selbst wieder nahe, welche sich in den vorhergehenden Untersuchungen als die Entstehungszeit der Gedichte ergeben hat.

II. Der Hinweis auf die Strafandrohung gegen sündigende Katechumenen in den Schlußversen der Instr. II 5 gibt sich in Anbetracht des Charakters der Dichtung und des Sinnes der betreffenden Verse als eine Bezugnahme auf den 5. Kanon der Synode von Neocaesarea

---

[1]) De vita contempl. l. I c. 15 (M. 59, 431 C).

[2]) Vgl. Maximus Taurin. Homilia 102 (M. 57, 490 B): de illis utique (propheta) cauponibus loquitur, qui praesunt ecclesiis, non tabernis . . . Istos arguit et obiurgat et queritur, eos vino aquae speciem permiscere; hoc increpat in eis, cum functionum divinarum essent praesules, sectatores rerum facti sunt humanarum . . . Quisquis enim sacerdos relicto pontificatus officio mundi oblectationibus delectatur, hic aquam vino permiscet, hoc est, rebus sanctis et fervidis inserit res viles et frigidas. — Homilia 114 (M. 57, 520 C): Nam et catholicus clericus hac sententia retinetur. Si enim non contentus stipendiis fuerit, quae de altari Domino iubente consequitur, sed exercet mercimonia, intercessiones vendit, viduarum munera libenter amplectitur: hic negotiator magis potest videri quam clericus.

(314—325) zu erkennen. Zwecks leichterer Übersicht über den Inhalt und den Wortlaut der Instructio lassen wir hier ihren Text mit einer für die Beweisführung belanglosen Abweichung von der Rezension Dombarts im 8. Vers folgen, auf deren Begründung wir unten zurückkommen werden.

Catecuminis.

Credentes in Christo derelictis idolis omnes
Admoneo paucis propter salutaria vestra.
Temporibus primis per errorem si qua gerebas,
Erogatus enim Christo tu cuncta relinque.
5 Cumque Deum nosti, esto bonus tiro, probatus,
Virgineusque pudor tecum versetur in agno.
Mens bonis invigilet, cave ut non delinquas in ante,
In baptismo tibi genitali semel donatur.
Nam si quis peccans catecuminus, poenâ notatur,
10 Insignis illâ vivas, sed non sine damna moraris.
Summa tibi: gravia peccata devita tu semper.

Das Thema der Dichtung ist, wie der Eingangs- und Schlußvers zeigen, eine an die Katechumenen insgesamt gerichtete Aufforderung, sich vor der Begehung schwerer Sünden zu hüten. Seine Ausführung zerfällt nach der Art der beiden vorgelegten Gründe, von denen der eine religiöser, der andere disziplinärer Natur ist, in zwei Teile.

Nach einer kurzen Einleitung (V. 1. 2), welche die Absage der Katechumenen an den Götzendienst und die sorgende Anteilnahme des Dichters um das für ihr Heil nunmehr Ersprießliche erwähnt, fordert sie der erste Abschnitt (V. 3—8) zu einer Lebensführung auf, welche ihrem Glauben und ihrer Hingabe an Christus entspreche.[1]) Dieselbe soll

[1]) Man vgl. zu den Ausführungen des Dichters den Ordo II »ad Catecuminum ex pagano faciendum« bei Martène de antiquis ecclesiae ritibus tom. I p. 18 (»ex octo libris mss. saec. circiter VIII«): Gentilem hominem cum susceperis, imprimis catechiza eum divinis sermonibus et das ei monita, quemadmodum post cognitam veritatem vivere debeat. Post haec facis eum catecuminum . . . (Oratio): Accipe signum crucis tam in fronte, quam in corde, sume fidem caelestium praeceptorum. Talis esto moribus ut templum Dei esse iam

in der Ablegung aller früheren sündhaften Gewohnheiten (V. 3. 4), in williger Folgsamkeit gegen Gott und keuschem Wandel vor ihm (V. 5. 6), in Strebigkeit zum Guten und achtsamer Scheu vor dem Rückfall in die alten Sünden bestehen (V. 7). Als Abschluß dieses Teiles verbindet der Dichter mit dem letzten Gedanken einen Hinweis auf die lebenspendende Taufe in dem nun folgenden Verse (8), dessen zweite Hälfte aber textlich sehr verderbt ist und nur mutmaßlich wiederhergestellt werden kann.[1]) Wie derselbe zu

---

possis ingressusque ecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis laetus agnosce. Horresce idola, respue simulacra. Cole Deum patrem omnipotentem et Ies. Chr. filium eius, qui vivit cum P. et Spir. S. per o. s. s.«

[1]) Die drei Hss. der Instructiones **C** (heltenhamensis) s. XI, **B** (Parisinus) s. XVII, **A** (Leidensis) s. XVII, von welchen A eine Abschrift des B, letzterer aber trotz naher Verwandtschaft mit C nicht aus diesem, sondern aus einer anderen Hs. geflossen ist (s. Dombart, Sitzgsber. 107 (1884) 714 ff.), geben den Vers in der Form: In baptismo tibi genitali sola (B: sola+) tenantur (C: tenant). Der erste Herausgeber, Rigaltius, änderte die zweite Hälfte in genitale solox levatur und glaubte solox (substantiviert = struppiges Wollkleid, Tertull. pall. 4) in der Bedeutung von sordes nehmen zu dürfen. Daraus ergäbe sich der Sinn: in der Taufe wird dir der angeborene Sündenschmutz abgewaschen. Rig., welcher B benutzte, beachtete aber offenbar mehr die in dieser Hs. vorliegende Form sola+ als den Zusammenhang des Gedichtes, welches mit der Warnung vor Wiederbegehung der früheren Sünden den Hinweis auf die Taufe verbindet und daher nicht die Hinwegnahme der Erbsünde, als vielmehr die der eigenen, früheren Sünden als das Motiv zu künftiger Behutsamkeit hervorhebt. So ungeeignet daher seine Emendation scheint, so verdient sie aber doch vor derjenigen Oehlers den Vorzug, welcher den Vers in die Form kleidete: In baptismo tibi genitalia sola lavantur, ohne weder den Widerspruch eines solchen Gedankens mit dem soeben erwähnten Kontext, noch den Irrtum zu beachten, dessen der Dichter dadurch grundlos geziehen würde, als habe derselbe die Wirksamkeit der Taufe von der Tilgung der Erbsünde allein verstanden. Schon der vorausgehende Vers (7) schließt eine solche Auffassung aus. In Oehlers Spuren wandeln Ludwig (genitale solum levatur) und Dombart (genitali[a] sola donantur). Wollte man durchaus an dem überlieferten »genitali« ändern, so wäre u. E. nur die Einsetzung von »gentilia« sinnentsprechend. Aber dazu liegt kein stichhaltiger Grund vor. Sowohl die Bedeutung des genitali = (lebenspendend, wofür Belege bei den Lexikographen), als seine grammatische Zugehörigkeit zu baptismo lassen es vollkommen am Platze erscheinen. Der Fehler liegt vielmehr in den Formen »sola tenantur« und zwar nach der Andeutung von B: sola+ nicht weniger

ergänzen sei, lehrt im allgemeinen der in Verspaaren (gleich dem Carm. Apol.) sich bewegende Gedankengang des Gedichtes: derselbe zeigt, daß eine Ausfüllung der dichterischen Mahnung, sich dem Guten zu widmen und die alten Sünden zu meiden, mit Rücksicht auf das in der Taufe zu empfangende neue Leben zu suchen ist. Da nun der Dichter selbst den hierfür geeignetsten Gedanken in der folgenden Instructio (II 6) ausspricht, in welcher er auf die Unwiedereinbringlichkeit des durch neubegangene Sünden verscherzten Taufgeschenkes mit den Worten des Hebräerbriefes 6, 4 hinweist (V. 8 f.):

Unde non effugies peccatum prisce sectans,
Semel es lotus, numquid poteris denuo mergi?

so glauben wir denselben Gedanken auch hier durch Aufnahme des „semel“ ergänzen zu dürfen, zumal er gleich vortrefflich zu dem besonderen Inhalt der Stelle, als zu dem allgemeinen Zweck der Dichtung paßt. Als ein Hinweis auf die durch die Taufe nur einmal zu erlangende Gnade der Wiedergeburt und Sündenvergebung bietet er nämlich sowohl der Mahnung, im Guten zu verharren, als der das ganze Gedicht durchziehenden Warnung, vor schweren Sünden auf der Hut zu sein, die wirksamste Unterstützung.

Der (durch nam = autem eingeleitete) zweite Teil hebt einen von den ausschließlich religiösen Motiven des ersten Teiles verschiedenen Gesichtspunkt hervor, welcher den Katechumenen indes nicht weniger zur Vermeidung schwerer Sünden bestimmen müsse: es ist eine Hindeutung auf die Strafe, welche ihn andernfalls treffen müsse (V. 9), und auf die nachteilige Hinhaltung, welche er durch dieselbe auch bei ausgezeichneter Aufführung zu erleiden haben werde (V. 10). Aus beiden Erwägungen zieht der Schlußvers (V. 11)

---

in dem einen als in dem anderen Wort. Mit Rücksicht auf den der zweiten Vershälfte zweifellos zugrunde liegenden Gedanken an Sündenvergebung und das dafür gebräuchliche Verbum donare dürfte die Vermutung Dombarts: donantur (oder donatur, vgl. die Irrung von C notantur statt notatur in V. 9) zutreffend sein. Das Wort sola aber haben wir aus dem oben im Text darzulegenden Grunde mit semel vertauscht, allerdings mit Ungewißheit, ob nicht solum (Adv.) oder solo gleichberechtigt sei.

die mahnende Lehre, sich vor schweren Vergehungen stets zu behüten.

Aus dem Gedicht geht hervor, daß es sich in ihm nicht um eine Rücksichtnahme auf besondere Fälle oder Verhältnisse, sondern um eine allgemein gehaltene Warnung der Katechumenen vor schwerer Versündigung handelt. Letztere wird ihnen als unwürdig ihres Glaubens, als der Verderb der Taufe und als ein Grund kirchlicher Bestrafung vorgestellt.

Unterziehen wir nun die altkirchlichen Verordnungen einer Durchsicht, in welchen disziplinäre Maßregeln gegen sündigende Katechumenen vorgesehen sind, so begegnen uns die Canones IV von Elvira, V von Neocäsarea und XIV von Nicäa. Der erste bezieht sich auf eine besondere Art von Katechumenen, welche als flamines amtshalber mit dem heidnischen Opferdienst in Berührung kamen; der dritte auf solche, die sich in der Verfolgung schwach gezeigt und ihren Glauben nicht bekannt hatten. Beide Verordnungen können als den Voraussetzungen der Dichtung nicht entsprechend, und daher als für ihre Erklärung nicht inbetracht kommend außeracht gelassen werden. Dagegen stimmt der 5. Kanon von Neocäsarea mit dem Inhalt der Instructio wesentlich überein, insofern derselbe ebenfalls in allgemeiner Weise von schweren Versündigungen der Katechumenen handelt und (durch Verweisung derselben in die Bußklassen) eine Strafe für sie festsetzt, welche den Andeutungen der Dichtung völlig zu entsprechen scheint. Zur besseren Einsicht vornehmlich in den letzteren Vergleichspunkt, lassen wir zunächst den Text des Kanon mit einer von berufener Seite gegebenen Sinneserklärung desselben folgen.

Der Kanon lautet: *Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς τὸ κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ φανῇ ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.* Eine treffliche Erläuterung dieser Verordnung ist von F. X. Funk in der Abhandlung über die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums[1]) gegeben worden.

---

[1]) Tübing. Theol. Quartalschrift 65 (1883) 41 ff.

Der Genannte erbringt den Nachweis, daß unter den *γόνυ κλίνοντες* und *ἀκροώμενοι* nicht nach früherer Ansicht Katechumenen —, sondern Büßerklassen zu verstehen sind, in welche die Katechumenen bei Begehung schwerer, vornehmlich Fleischessünden, nacheinander vor der endlichen Ausstoßung verwiesen wurden. „Der Sinn des Kanon ist demgemäß folgender: Wenn ein Katechumene sich als Sünder zeigt, soll er, wenn er wegen einer Sünde bereits unter die *γόνυ κλίνοντες* gestellt ist, unter die *ἀκροώμενοι* versetzt werden; sündigt er aber auch als *ἀκροώμενος* wieder, so ist er gänzlich auszuschließen; m. a. W.: der sündigende Katechumene ist im ersten Fall unter die *γόνυ κλίνοντες* und im zweiten unter die *ἀκροώμενοι* zu versetzen, im dritten ist er gänzlich auszustoßen."

Die Kürze der dichterischen Ausführung in Vers 9 und 10:

Nam si quis peccans [= peccat] catecuminus, poenâ notatur,
Insignis illâ vivas, sed non sine damna moraris,

läßt nun zwar keine unmittelbaren Parallelen zu diesen Bestimmungen erkennen: eine Prüfung des Sinnes der Verse und des Inhalts der Verordnung zeigt indes eine so klare Übereinstimmung in drei wesentlichen Punkten, daß die Bezugnahme des Dichters auf den Kanon als gewiß zu bezeichnen sein möchte. Jene drei Punkte sind:

1. Der aus Vers 9 zu entnehmende Umstand, daß der Dichter an eine bestimmte kirchliche Strafe denkt, welche die Katechumenen im Falle einer schweren Versündigung, unbestimmt welcher Art, trifft. Da es nun unter den Verordnungen der alten Kirche nur den vorhin genannten Kanon gibt, welcher in dieser allgemeinen Form eine Bestrafung von Katechumenen wegen schwerer Versündigung vorsieht, so scheint sich die in Vers 9 erwähnte Strafandrohung nur auf ihn beziehen zu können.

2. Die Art der Strafe, welche in der Dichtung durch den Ausdruck (V. 9): (catecuminus) poenâ notatur als eine moralische Herabwürdigung desselben, und durch den Satz (V. 10): non sine damna (= damnis) moraris als eine mit Nachteil für ihn verbundene Hinhaltung oder Verzögerung

gekennzeichnet wird. Zunächst ist es wohl nicht fraglich, daß die erwähnte Verzögerung mit Rücksicht auf das von den Katechumenen erstrebte Ziel, d. i. ihre Zulassung zur Taufe, als eine durch ihre Sünden veranlaßte Fernhaltung von derselben zu verstehen ist. Im Zusammenhalt dieses Momentes mit der im Verse vorher genannten Strafbrandmarkung ergibt sich aber aus den Worten des Dichters der Hinweis auf einen Zustand entehrender Strafzurücksetzung für sündigende Katechumenen, dessen Identität mit der vom Kanon ausgesprochenen Versetzung derselben in die Bußklassen nicht bezweifelt werden kann.

3. Der in Vers 10 erwähnte Umstand, daß der bestrafte Katechumene auch bei ausgezeichneter Aufführung eine nachteilige Verzögerung erleiden müsse: Insignis illâ (sc. poenâ notatus) vivas, sed non sine damna moraris. Sein Verständnis legt sich unmittelbar durch die doppelte Strafandrohung des Kanon nahe, welcher für die erste schwere Verfehlung des Katechumenen die Versetzung in die erste Bußklasse, für eine erneuerte schlechte Aufführung aber seine Verweisung in die zweite Bußklasse und damit eine beträchtlich verlängerte Warte- und Bußzeit vor der Zulassung zur Taufe bestimmt. Die Worte des Dichters: insignis illâ (poenâ notatus) vivas bedeuten also ein Absehen von dem schlimmeren zweiten Falle und ein Betonen der auch bei der ersten Bestrafung zu erleidenden Verzögerung.

Darf diese dreifache Übereinstimmung als ein Beweis für die Berücksichtigung des Kanons seitens des Dichters angesehen werden, so scheint auch die zwischen der Fassung desselben und Vers 9 sich darstellende Formverwandtschaft nicht als eine zufällige zu betrachten zu sein. Dem Wortlaut dieses: Nam si quis peccans catecuminus, poenâ notatur, entspricht nämlich die Gestaltung jenes, insofern auf die gleichen Eingangsworte: *Κατηχούμενος ἐὰν . . . φανῇ ἁμαρτάνων* unmittelbar die Strafbestimmungen folgen.[1])

[1]) Die Frage der Verwendbarkeit dieses orientalischen Bußkanons im Abendland, bezw. in der lateinischen Kirche, »welche die Klasseneinteilung nicht kannte« (Funk, Kirchengesch.[4] S. 60), lassen wir hier unberührt.

III. Die Zerstörung des Ammudates-Bildes durch einen Kaiser. Die Instr. I 18 berichtet:

De Ammudate et Deo Magno.

Diximus iam multa de superstitione nefanda,
Et tamen exsequimur, ne quid praeterisse dicamur.
Ammudatemque suum cultores more colebant,
Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede.
5 Mittebant capita sub numine quasi praesenti:
Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret auro.
Deficit numen [a]ut fugit aut transit in ignem,
Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem.
Tot viros et magnos seduxit false prophetans,
10 Et modo retacuit, qui solebat esse divinus.
Erumpebat enim vocis quasi mente mutata,
Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.
Dicite nunc ipsi, si non sunt numina falsa,
Ex eo prodigio, quod perdidit ille propheta.
15 Oblitus est iste prophetare, qui ante solebat:
Monstra adeo ista fincta sunt per vinivoraces,
Audacia quorum damnabilis numina fingit.
Gestabatur enim et aluit tale sigillum,
Nunc et ipse silet, nec ullus de illo prophetat.
20 O nimium sed[ulo] vos ipsos perdere vultis.[1])

[1]) Eine anschauliche Schilderung des komödienhaften Umherziehens solcher Götzendiener mit dem Kultbild zur Erwerbung des Lebensunterhalts hat Lukian im Ὄνος Kap. 36 f. entworfen. Der verzauberte Esel, der eben in den Besitz eines Dieners der Dea Syra übergegangen ist, erzählt dort (Kap. 37) über seine neuen Erfahrungen ganz ähnliche Dinge, wie Kommodian sie in dieser und der vorhergehenden Instruktion berührt: »Den nächsten Tag ging es ans Geschäft, wie sie sagten; sie packten die Göttin auf und setzten sie mir auf den Rücken. Dann marschierten wir aus der Stadt und durchzogen das Land. Wenn wir in ein Dorf kamen, stand ich, der Träger der Göttin, still, der Flötist spielte eine enthusiastische Weise, die anderen aber schwangen die Mützen, verdrehten Kopf und Hals und zerschnitten sich mit Schwertern die Arme. Dann legte ein jeder die Zunge über die Zähne und schnitt auch in diese hinein, so daß sie sich in einem Augenblick mit dunklem Blut überdeckte. Bei diesem Anblick stand ich zuerst schaudernd da voll Furcht, die Göttin möchte auch nach Eselsblut Verlangen tragen. Hatten sie in solcher Weise sich selbst zerfleischt, dann sammelten sie von den umherstehenden Zuschauern

Diese Erzählung Kommodians ist der einzige nähere Bericht, der uns aus dem Altertum über den Gott Ammudates erhalten ist; eine Erwähnung desselben findet sich außerdem nur noch auf einer undatierten Inschrift aus Pannonia superior (C. I. L. III 4300[1]), wo das Wort Ammudates als Beiname des Deus Sol Alagabal[us] auftritt. Nach der Ansicht von Th. Nöldeke „scheint in Ammudates der eigentliche Name des „Gottes von Gabala“ oder des „Berggottes“ (Elâh-Gabal) erhalten zu sein: ʿammud-ʿate = „Stein (Säule) des ʿAte“, jenes auch in den Namen *Ἀθηάκαβος*, Atar-ʿate (*Ἀτάργατις*), *Ἄτυς* erscheinenden nordsyrischen Gottes . . . Der „Stein des Ate“ ist eben der große, schwarze Steinkegel, der mit dem Elagabaldienst 217 nach Rom, und 222 wohl nach Emesa zurückwanderte“.[2])

Eine genauere Beschreibung desselben hat Herodian (Histor. l. V c. III 10) in der Geschichte des Kaisers Heliogabal gegeben, der vor seiner Erhebung auf den Thron persönlich als Priester des Sonnengottes in dessen Hauptkultstätte zu Emesa in Syrien tätig war und von da den Kult nach Rom überführte. „Ein Standbild,“ erzählt der Genannte, „wie bei Griechen und Römern, das von Menschenhand gefertigt ist und des Gottes Züge zeigt, steht keines (in dem Tempel), sondern es befindet sich dort ein sehr großer Stein, der unten rund ist und in eine Spitze ausläuft. Man rühmt, er sei vom Himmel gefallen, und zeigt an ihm gewisse kleine Erhebungen und Merkzeichen, in denen man ein unverfertigtes Bild der Sonne erkennen will.“ [3])

Kupfer- und Silberstücke ein, und der eine oder andere gab auch noch *ἰσχάδας* und Käse, ein Fäßchen Wein oder einen Scheffel Weizen und Gerste für den Esel dazu. Davon lebten sie und brachten der auf meinem Rücken transportierten Göttin ihren Tribut dar.«

[1]) »Deo Soli Alagabal[o] Ammudati mil. leg. I ad[iutricis]« cet.

[2]) Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie s. v. Ammudates.

[3]) Herodian V 3, 10 f.: *Ἄγαλμα μὲν οὖν, ὥσπερ παρ᾽ Ἕλλησιν ἢ Ῥωμαίοις, οὐδὲν ἕστηκε χειροποίητον θεοῦ φέρον εἰκόνα. λίθος δέ τίς ἐστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερὴς, λήγων εἰς ὀξύτητα. Κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά τε ἡ χροιά. Διοπετῆ τε αὐτὸν εἶναι σεμνολογοῦσιν, ἐξοχάς τέ τινας βραχείας καὶ τύπους δεικνύουσιν, εἰκόνα τε ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσιν, οὕτω βλέποντες.*

Zur Stütze der Ansicht, daß der von Kommodian besprochene Kult identisch mit dem des Elagabal sei, vergleicht Tümpel, der Verfasser des Artikels Ammudates in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie, ferner den prophezeienden Priester, von dem im Gedichte die Rede ist, mit dem orakelnden Elagabal bei Cassius Dio (78, 31) und sucht die priesterlichen vinivoraces, über die der Dichter (in V. 16) spottet, in Zusammenhang zu bringen mit den verschwenderisch geopferten Amphoren kostbaren Weines beim Elagabalfest, deren Herodian (V 5, 6) Erwähnung tut. „Die goldbekleidete Holzstatue des Ammudates (Commod. V. 4 f.; 12.)," so schließt der Verfasser, „war wohl nur das jüngere ikonische ἕδος des Ate neben dem alten anikonischen 'ammud."

Kann auf Grund des Namens und der erwähnten pannonischen Inschrift die Gleichstellung des Ammudates- und Elagabaldienstes als gesichert betrachtet werden, so geht aber aus der Erwähnung des besonderen Ammudatesbildes in unserer Dichtung unzweifelhaft hervor, daß Kommodian nicht von der Haupt-, sondern nur von einer Nebenstätte jenes Kults redet. Darauf deuten auch die beiden Eingangsverse hin:

Diximus iam multa de superstitione nefanda,
Et tamen exequimur, ne quid praeterisse dicamur,

die auf eine nicht gar weite Verbreitung desselben in der Zeit und Umgebung des Dichters hinzuweisen scheinen. Ein Anzeichen für das örtliche Vorkommen des Elagabal- oder Ammudatesdienstes auch in Gallien dürfte — außer aus Kommodian selbst — wohl aus der Beschreibung des eigentümlichen, konisch geformten Götzentempels zu entnehmen sein, die sich bei Sulpicius Severus (Dial. II (III) 8, 4) findet: „In vico Ambatiensi, id est castello veteri, quod nunc frequens habitatur a fratribus, idolium noveratis grandi opere constructum. Politissimis saxis moles turrita surrexerat, quae in conum sublime procedens superstitionem loci operis dignitate servabat. Huius destructionem Marcello, ibidem consistenti presbytero, vir beatus (Martinus) saepe mandaverat."

Zur Beantwortung der Frage, wer nun jener Kaiser war, der nach Kommodian (V. 6) das Ammudatesbild seines Goldschmuckes beraubte und dadurch dem betr. (lokalen) Kult ein Ende machte, müssen wir uns zunächst an die Erzählung des Vopiscus (c. 25) erinnern, daß Kaiser Aurelian noch im Jahre 272 dem Elagabaltempel in Emesa seine Verehrung darbrachte, woraus folgt, daß der Dienst des Gottes hier wenigstens noch lange Zeit nach dem Tode des Kaisers Heliogabal, seines eifrigsten Förderers, in alter Weise fortbestand. Es ist daher nicht nötig, mit dem Verfasser des Artikels Ammudates (bei Pauly-Wissowa) schon in dem Nachfolger Heliogabals, dem Kaiser Alexander Severus (222 bis 235), der gegen einen emesenischen Prätendenten und Elagabalverehrer Uranios zu Felde zog, den von Kommodian gemeinten Zerstörer des Kults erkennen zu wollen: um so weniger, als diese Ansicht selbst erst durch die früher verbreitete Meinung von der Abfassung der Dichtungen Kommodians um das Jahr 238 veranlaßt worden ist. Wenn aber auch in dem aufständischen Osten, gegen den sich Severus wandte, der Elagabalkult in der Tat wegen der politischen Opposition seiner Anhänger verfolgt worden sein sollte, wie der Verfasser des Artikels annimmt, so bietet doch dieser Umstand noch in keiner Weise Gewähr dafür, daß auch im lateinischen Westen, auf den unsere Dichtungen weisen, gegen den Kult eingeschritten worden sei.

Bestimmte geschichtliche Nachrichten über ein von einem Kaiser ausgehendes und die Zerstörung gerade der goldenen und silbernen Götterbilder bezweckendes Verfahren, wie es der Beschreibung unseres Dichters genau entspricht, finden wir aber in Konstantinischer Zeit. Nach Sozomenus (H. E. II 5[1]) ließ nämlich Kaiser Konstantin zwecks Abschaffung des Götzendienstes durch abgesandte Boten die Götterbilder allenthalben aufsuchen und abfordern: „Aeditui vero et flamines, multitudinis auxilio destituti, pretiosissima quaeque et coelitus lapsa simulacra, quae *διοπετῆ* vocant, prodiderunt, ipsique per se ea protulerunt ex adytis et occultis templorum

[1]) Migne P. G. 67, 946 C.

penetralibus . . . Ex simulacris autem ea, quae ex pretiosa materia constabant, . . . igne conflata sunt et publica pecunia ex iis facta." Ähnlich berichtet Eusebius de vita Constantini III 54[1]), daß das kostbare Metall von den Götterbildern abgeschabt, zusammengeschmolzen und von den Abgesandten mit fortgenommen worden sei. So sehr nun dieses Vorgehen des Kaisers zu der von Kommodian gegebenen Schilderung zu passen scheint, so ist es doch nicht einmal nötig, das von letzterem erwähnte Vorkommnis in Konstantinischer Zeit zu vermuten: denn auch von den nachfolgenden Kaisern wurden ähnliche Verordnungen bis in das fünfte Jahrhundert hinein erlassen, da trotz aller, auch der schwersten Strafandrohungen der Götterdienst und Götterglaube weiterlebte. So heißt es in einer Konstitution des Kaisers Honorius vom Jahre 408[2]): „Simulacra, si qua etiam nunc in templis fanisque consistunt et quae alicubi ritum vel acceperunt vel accipiunt paganorum, suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum."

Das Gedicht Kommodians erweckt nun allerdings den Anschein, als ob es sich auf ein noch jüngst geschehenes Ereignis beziehe: dieser Eindruck wird sowohl durch die konkret-lebendige Schilderung des Ammudateskults bewirkt, welche eine Autopsie des Dichters vermuten läßt, als insbesondere durch den wiederholten Hinweis auf das „jetzige" Stillschweigen des Priesterpropheten hervorgerufen, aus dem sich nur entnehmen zu lassen scheint, daß der ehemalige Götzenpriester damals noch lebte. Wenn man das Geschehnis somit — d. i. gemäß den oben gemachten Zeitansätzen — um die Mitte des 5. Jahrhunderts anzusetzen hat, so widerspricht auch dem, wie schon vorhin angedeutet, die allgemeine Zeitlage keineswegs. Denn „zahlreiche Zeugnisse aus dem Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts liefern den Beweis, daß wenigstens in der westlichen Hälfte des römischen Reiches trotz den drohenden

---

[1]) Migne P. L. 8, 64 C.
[2]) Cod. Theodos. XVI 10, 19.

Gefahren der alte, heidnische Kultus nach wie vor geübt wurde, daß noch die Tempel offen standen, die Opfer dargebracht und die alten Riten beobachtet wurden". [1])

Beilage.

Zu der von I. M. Heer gegebenen Erklärung der Ammudates-Strophe.

In der Römischen Quartalschrift 1905 Heft 1 S. 75 hat I. M. Heer die Ammudates-Strophe zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht, deren Ergebnisse nicht nur von der vorstehenden Deutung des Gedichtes, sondern auch von den früheren Erklärungen desselben durch Mordtmann, Redslob und Tümpel sehr erheblich abweichen. Der Verfasser will dartun:

1. Daß das aurum in Vers 4 und 6 nicht von einer goldenen Bekleidung der Holzstatue zu verstehen sei: letzteres

[1]) Loening, Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodevech S. 50; der Verfasser beruft sich auf Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (1835) I 364—395, der »mit großer Gelehrsamkeit und Sorgfalt alle Zeugnisse gesammelt hat, welche die Fortdauer des öffentlichen Kultus der Götter in dieser Zeit auch nach den Gesetzen des Theodosius im Abendlande dartun«. Das Fortleben des Götterkults in Stadt und Land um die Mitte des 5. Jahrhunderts bezeugen u. a. die Predigten, welche von Maximus von Turin zwischen 445—465 gehalten wurden. Im Anschluß an das Wort Christi vom Mühlstein, mit dem die Verführer versenkt werden sollten, führt er in Hom. 85 (M. 57, 449 A) aus: »saxea enim mola est paganorum Iuppiter Herculesque lapideus, circa quos caecis oculis frequenti errore circumeunt. Caecos, inquam, dixerim eorum oculos, qui putant se videre quod non vident: aspicientes enim saxum deum se videre confidunt« etc. Die Kultweise der Diana Nemorensis aber und des mit ihr verbundenen Waldgottes Silvanus (vgl. C. I. L. VI 656, 658) durch die Nemesiaci, von denen Kommodian in Instr. I 29 handelt — vgl. über letztere das Gesetz des Kaisers Honorius vom Jahre 412: Cod. Theodos. 14, 7, 2 und die Erklärung desselben bei Gothofredus V, p. 176, die sich wesentlich auf Kommodian stützt — wird geradeso von Maximus in Sermo 101 (M. 57, 754) als zu seiner Zeit noch bestehend geschildert. Eine weitere Spur, wenn auch nicht des Kults, so doch des Volksglaubens an das Walten der Göttin, die ihre Macht durch nächtliche Züchtigungen beweist, findet sich in der Vita Caesarii Arelatensis (aus dem 6. Jahrhundert) l. II c. II n. 15 (M. 67, 1052 B).

hatten sowohl die Genannten, als auch ich (in dem Artikel der Zeitschrift f. kath. Theologie 23, 759 ff.) angenommen. Heer sucht dagegen zu zeigen, daß „mit dem aurum vielmehr der Tempelschatz (Tempelschmuck und vor allem Gold: aurei!) gemeint sei, der so reich war, daß er einerseits den Verehrern des Gottes groß imponierte, wie Vers 4 besage: Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede; und anderseits den Cäsar schließlich dazu reizte, ut tolleret aurum“ (S. 77).

2. Daß, trotzdem der Dichter in Vers 12 von einem deus ligni (= ligneus) spricht, es in Wirklichkeit in dem betreffenden Kult ein hölzernes Kultbild kaum gegeben haben könne. Nach Heers Ansicht ist „der eigentlich historische Inhalt der Strophe sehr zurückhaltend aufzunehmen“ (S. 79): das hölzerne Kultbild scheint ihm „mehr als fraglich“; er hält es für denkbar, daß Kommodian „die mit dem echten Elagabalkult ganz unvereinbare Vorstellung eines hölzernen Bildes des Gottes, der doch seinem Wesen nach ein vom Himmel gefallener Stein war, in die ihm nur historisch und nicht persönlich bekannt gewordene Anekdote eingesetzt hat“ (S. 79 ff.).

3. Daß nur der Kaiser Elagabal als (angeblicher) Urheber des vom Dichter dargestellten Frevels inbetracht zu nehmen sei. Zu diesem Schluß gelangt Heer auf Grund seiner Deutung von Vers 8: Auctor huius sceleris constat, der nicht, wie bisher angenommen wurde, von dem Priester verstanden werden dürfe, welcher das selbstverfertigte (von Heer als „eine Zutat Kommodianischer Phantasie“ betrachtete) Kultbild ins Feuer warf, sondern auf den Cäsar bezogen werden müsse, welcher den Tempelraub beging; durch den zweiten Teil desselben Verses: qui formabat eundem (den Götzen) werde man dann aber auf denselben Cäsar als den „Urheber des Verbrechens (des Tempelraubes) hingewiesen, der den Gott oder den Kult einführte“, d. i. auf Elagabal (S. 81 f.).

Man wird den Ausführungen des Verfassers die Anerkennung einer geistreichen und scharfsinnigen Kombination nicht versagen und um so lieber seiner Einladung zu einer

kritischen Würdigung derselben (S. 77) folgen, als eine Erörterung der beigebrachten Momente gewiß nur zur Aufhellung des Sinnes der nicht ganz leicht verständlichen Dichtung beitragen wird.

Ad 1. a) Zur Entscheidung der Frage, ob das aurum vorerst in Vers 4:

Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede

im Sinne des Dichters auf den Goldglanz der Statue oder, wie Heer glaubt, auf den Goldreichtum des Tempelschmuckes und insbesondere der Tempelkasse zu beziehen sei, scheint eine Bemerkung des von Kommodian öfter benutzten[1]) Minucius Felix sehr beachtenswert. Im Octavius c. 23 hebt derselbe hervor, daß die aus edlem Material kunstvoll gefertigten Götterbilder einen berückenden Reiz auf den Sinn des ungebildeten Volkes ausüben und dasselbe wie mit Zaubergewalt in ihren Kult ziehen: „Quis ergo dubitat horum imagines consecratas vulgus orare et publice colere, dum opinio et mens imperitorum artis concinnitate decipitur, auri fulgore praestringitur, argenti nitore et candore eboris hebetatur?" Der imponierende Eindruck, welchen das aurum des Gottes nach Aussage des Dichters auf seine Verehrer hervorbrachte, dürfte mithin nach dieser aus einer praktischen Erfahrung hervorgegangenen Bemerkung des Minucius über dessen Wirkung wohl auf die anziehende Kraft der Statue selbst zu beziehen sein.

b) Zu demselben Schluß führt der Ausdruck prodigium = Wunderwerk, mit welchem das Idol in Vers 14 bezeichnet wird:

Dicite nunc ipsi, si non sunt numina falsa,
Ex eo prodigio, quod[2]) perdidit ille propheta.

Das Wort beweist, daß das Kultbild, welches gemäß der Darstellung des Dichters nach dem von dem Cäsar begangenen Goldraub von seinem eigenen Priesterpropheten ins Feuer geworfen wurde, in den Augen der Menge als ein wahres Prachtstück galt. Als solches aber wird es kaum

[1]) S. unten Kap. 4 n. 12.

[2]) Die Handschrift (C) hat qđ (= quid und quod). Dombart setzte seltsamerweise quot in den Text.

aus Holz allein (vgl. V. 12: deus ligni = ligneus) bestanden und seinen von den Leuten angestaunten Wert wohl nicht bloß in der künstlerischen Form besessen haben.

c) Endlich lehren die (eben angeführten) Verse 13. 14, daß es dem Dichter um Aufklärung des Volkes über die Nichtigkeit seines Glaubens an den göttlichen Charakter der Kultbilder zu tun ist und daß er diesen Zweck durch den Hinweis auf das dem berühmten Idol bereitete Ende zu erreichen sucht. Der in dem Gedichte deshalb hervorgekehrte Gegensatz betrifft den zwiefachen Zustand der einstigen Herrlichkeit und der nachfolgenden Schmach des Götzenbildes. Jener wird durch die Worte: „quando fuit aurum in templo", dieser durch die Bemerkung über die an ihm vollzogene Zerstörung ausgedrückt. Wie aber die Zerstörung den Götzen vernichtete und damit sein wirkliches wesenloses Nichts vor aller Augen kundgab, so muß a pari auch das aurum, welches ihm vor der Menge den Schein der Größe und Göttlichkeit verlieh, als etwas ihm Eigenes betrachtet werden, mit anderen Worten als das, dessen Entziehung ihn erst der Blöße und sodann dem Verderben überlieferte. — Seiner Art nach kommt das vom Dichter hier verwendete Argument völlig mit demjenigen überein, dessen sich Minucius Felix im Anschluß an die oben angeführte Stelle bedient. Um die Nichtigkeit der als Götter verehrten Kultbilder darzutun, geht er ihre Entstehung mittels Hammers, Meißels und Schabeisens bis zu dem Augenblick durch, wo das Erzeugnis der Menschenhand als göttliches Wesen ausgegeben wird, und zieht aus dem durch Menschen bewirkten Werden derselben den Schluß, daß sie von göttlicher Art trotz allem bestrickenden Glanz an Stoff und Form nichts an sich haben. Der Unterschied der Darstellung bei Kommodian liegt nur darin, daß in ihr zu dem gleichen Zweck nicht auf das Entstehen, sondern auf das Vergehen von Glanz und Gestalt des Idols hingewiesen wird.

d) Eine Bestätigung seiner Ansicht, daß mit dem aurum in Vers 4 und 6 — über die Bedeutung des Wortes an der letzteren Stelle werden wir sogleich handeln — nicht der Goldüberzug der Statue, sondern der Tempelschatz gemeint

sei, glaubt Heer zunächst in der Erwägung zu finden, daß „es sich auch für einen Cäsar gar nicht der Mühe gelohnt hätte, wegen des bißchen Goldbleches seine Hand nach dem Heiligtum auszustrecken“ (S. 77). Käme nur eine aus Gewinnsucht hervorgehende Beraubung inbetracht, so möchte Heer recht haben. Nun berichten aber Eusebius und Sozomenus an den bereits oben (S. 127 f.) genannten Stellen über Konstantin, daß der Kaiser zwecks Überwindung des Heidentums die Entfernung der goldenen und silbernen Statuen anordnete — wohl aus der von Minucius Felix erwähnten Rücksicht, da er mit den ehernen milder verfahren ließ[1]) — und daß seine Abgesandten das edle Metall von den damit überzogenen Kultbildern sogar abschabten. An historischem Anhalt zur Deutung des in Vers 6 erwähnten Goldraubes auf die Hinwegnahme des Goldüberzuges der Statue fehlt es also gewiß nicht. Zieht man nun die von der besten Handschrift, dem Kodex C(heltenhamensis) für Vers 6 gebotene Lesart auro statt des von Dombart ohne ersichtlichen Grund in den Text eingesetzten aurum inbetracht, so ergibt sein Wortlaut in Verbindung mit Vers 5:

Mittebant capita sub numine quasi praesenti:
Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret auro

den auf die Konstantinische Verordnung noch deutlicher anwendbaren, der Vermutung Heers aber durchaus widersprechenden Sinn: „doch kam's zum Schlimmsten, daß der Kaiser es (das numen) mitsamt dem Golde[2]) hinwegnehmen ließ“. Denn der handschriftlich überlieferte Text zeigt, daß es bei jenem Vorgehen direkt auf das (als Objekt zu tollere aus Vers 5 zu ergänzende) „numen mit dem Golde“ abgesehen war. Da nun aber der Holzkern des Idols laut Vers 7 nachmals von seinem eigenen Bildner ins Feuer geworfen wurde, so ergibt sich, daß derselbe bei der durch den Cäsar verübten Gewalttat nicht fortgenommen,

---

[1]) Dieselben wurden in Byzanz als Schmuckgegenstände aufgestellt.

[2]) Der Ablativus auro ist nach einer bei Kommodian öfter zu beobachtenden Verwendungsweise dieses Casus ein Ablativus comitativus = cum c. Abl. S. Dombart s. v. Ablativus; Schneider, Die Casus, Tempora und Modi bei Kommodian S. 17.

sondern achtlos liegen gelassen wurde und daß folglich unter der Hinwegnahme des „numen mit dem Golde“ nur eine Entfernung des Götzen von seiner Kultstelle und die Abnahme des ihm anhaftenden Goldschmuckes gemeint sein kann.

Grammatikalisch ist (mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch Kommodians) gegen die überlieferte Form auro nichts einzuwenden, wenn man den Vers 6 nur nicht, wie Dombart getan, von Vers 5 trennt. Das von Wilh. Meyer für das Carmen Apol. nachgewiesene und dort durchgehends zu beobachtende Paargesetz, nach welchem je zwei Verse einen in sich geschlossenen Sinn enthalten, ist auch, soweit die Akrostichen es gestatten, in den Instructiones zur Anwendung gebracht und bietet in zweifelhaften Fällen das beste Mittel zur Feststellung des Sinnes. Nach ihm gehören wie Vers 1 und 2, 3 und 4, 7 und 8, 9 und 10, so auch 5 und 6 zusammen. Das Objekt zu tollere muß daher aus Vers 5 ergänzt werden und kann es um so leichter, als durch das Wort auro selbst der Gedanke unmittelbar auf das schon in Vers 4 als aurum charakterisierte numen zurückgelenkt wird.

Sowohl auf Grund der antiken Sitte, vergoldete Kultbilder zu verehren, als mit Rücksicht auf den (überlieferten) Text und den Zusammenhang der Dichtung dürfte daher an der Beziehung des aurum und auro auf das Goldkleid der Statue nicht zu zweifeln sein.

e) Zu nachdrücklicherer Unterstützung seiner Meinung, daß „von einer goldenen Bekleidung der Holzstatue weder in Vers 4 noch in Vers 6 die Rede sei“, das aurum in beiden vielmehr von der Tempelkasse verstanden werden müsse, hat Heer auch Bedenken gegen die Richtigkeit der bisher üblichen Übersetzung von Vers 5 erhoben: „Sie senkten ihre Häupter wie vor der gegenwärtigen Gottheit.“ Er erklärt (S. 77): „Commodianus gebraucht [nach Ausweis analoger Stellen] das Verbum mittere eben nirgends im Sinne von demittere = inclinare, trotz Dombart. Ich kann den Vers nicht im Sinn unserer liturgischen Zeremonie inclinate capita vestra deo verstehen, die nicht

antik ist, sondern bleibe bei dem eigentlichen Sinne von mittere." Unter Berufung auf Instr. II 31, 14 sucht er daher den Ausdruck im Sinne von „einwerfen, opfern" (von Geldgaben) zu deuten, gesteht aber selbst (S. 78): „Was das Wort capita dann allerdings besagen soll, ist schwer zu sagen."

Über das Alter des Hauptsenkens als einer religiösen Zeremonie, um zunächst hierauf einzugehen, kann schon Instr. II 35, 16 belehren, in welcher lauen Gläubigen vom Dichter u. a. der Vorwurf gemacht wird, daß sie bei den Segensworten des Bischofs am Schluß der Liturgie das Haupt zu beugen unterlassen.[1]) Da auch Caesarius von Arles sehr häufig und eindringlich zur Beobachtung dieser Zeremonie mahnt und zwar mit Worten, welche an die heutige liturgische Formel erinnern, so kann die Gebräuchlichkeit derselben schon im 5. Jahrhundert und somit wenigstens ihre antik-christliche Existenz nicht fraglich sein. Ihre Anwendung aber auch im heidnischen Kultus legt ohne weiteres der wie von Kommodian in Vers 5, so von Minucius Felix im Octavius c. 27[2]) fast mit denselben Worten bezeugte Glaube der Heiden an die wirkliche Gegenwart der Gottheiten in den betreffenden Kultbildern nahe. Der Ritus ihrer Adoration aber bestand bekanntlich in einer (seit Diokletian qui „primus adorari se iussit ut deum" [3]) auch gegen den Herrscher üblichen) tiefen Verneigung des ganzen Körpers mit zum Munde geführter Rechten. In unserem Gedichte insbesondere aber handelt es sich, was wohl auch zu berücksichtigen, um einen orientalischen Kult, in welch allen eine Verneigung des Hauptes bis zur Erde, wie noch heute, so schon im grauesten Altertum Sitte war.[4])

---

[1]) Vgl. über die Kopfneigung bei dem Segensgebet des Bischofs am Schluß der Liturgie Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 265; Duchesne, Origines[2] p. 213; Arnold, Caesarius von Arelate S. 150 A. 479.

[2]) Isti igitur impuri spiritus, daemones . . . sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur. — S. auch die oben S. 129 A. 1. aus Maximus Taurin. angeführte Stelle.

[3]) Cassiodor. Chronic. s. Diocletianus.

[4]) Vgl. Isaias 46, 6: Conducentes aurificem ut faciat deum, et

Sachlich liegt also kein Bedenken vor, Vers 5 von einer Neigung des Hauptes vor dem Idol zu verstehen. Aber auch sprachlich nicht, d. i. mit Rücksicht auf den von Heer angezweifelten Gebrauch des Verbum mittere = demittere. Die von Dombart im Index allein schon s. v. mittere gesammelten Stellen dürften erkennen lassen, daß Kommodian öfter ein verbum simplex statt eines compositum gebraucht; Beispiele gleicher Art zeigt das Verbum „ferre“, welches bei ihm für auferre, offerre, proferre steht, die Verwendung von donare = condonare, von haerere = inhaerere, von novare = renovare u. a. Ein dem Gebrauch von mittere = demittere ganz analoger Fall liegt übrigens in der Redeweise „verba mittere“ = emittere in der Instr. I 3, 6 vor. Die Richtigkeit der Erklärung Dombarts, welcher sie sinngemäß durch die Ausdrücke „verba edere, proferre“ umschreibt, ergibt sich aus dem Kommentar des Ambrosiaster zu 2. Tim. 2, 16 f., wo die gleiche Redensart „verba emittere“ lautet. Wenn man sich nun im letzteren Falle an der den Sinn nicht verdunkelnden Ausdrucksweise des Dichters „verba mittere“ statt emittere nicht stoßen wird, warum denn an „capita mittere“ = demittere, die dem Verständnis kein größeres Hindernis bereitet? Die Schwierigkeit, dem Ausdruck eine andere Deutung als die bisher übliche zu geben, hat Heer überdies selbst sehr wohl empfunden.

Ad 2. Der Versuch, das aurum (auro) in Vers 4 und 6 auf den Tempelschatz anstatt auf den Goldschmuck der Statue zu beziehen, ist aber nur ein erster Schritt zu dem von Heer eigentlich erstrebten Ziel. Ein zweiter liegt in dem daran angeschlossenen Versuch (S. 79—82), die Existenz dieser Statue selbst (des deus ligni, wie er in Vers 12 genannt wird) als „sehr fraglich“ darzustellen und es wahrscheinlich zu machen, daß Kommodian „die mit dem echten Elagabalkult ganz unvereinbare Vorstellung eines hölzernen Bildes des Gottes, der doch seinem Wesen nach ein vom Himmel gefallener Stein war, in die ihm nur historisch

procidunt et adorant (LXX: *μισθωσάμενοι χρυσοχόον ἐποίησαν χειροποίητα καὶ κύψαντες προςκυνοῦσιν αὐτοῖς*). Matth. 2, 11: procidentes (Magi) adoraverunt eum (*πεσόντες προςεκύνησαν αὐτῷ*).

und nicht persönlich bekannt gewordene Anekdote eingesetzt hat".

a) Auf Grund der pannonischen Inschrift: „Deo Soli Alagabal Ammudati" nimmt Heer (wie auch wir S. 126 getan) die Identität des Ammudates mit dem Sol Alagabal an. Er glaubt deshalb aber auch das Kultobjekt als völlig identisch voraussetzen zu müssen und findet sich zum Zweifel an der Richtigkeit der Kommodianischen Darstellung durch den Umstand veranlaßt, daß dieselbe von einem hölzernen Bild des Gottes handelt, während die dem Alagabal dargebrachte Verehrung sich bekanntermaßen auf einen kegelförmigen, bildlosen Meteorstein bezogen habe. Die von Mordtmann gegebene Erklärung, daß bisweilen das Bild des Sol für Alagabal erscheine, mag Heer ebensowenig als die von Tümpel versuchte gelten lassen, daß „die hölzerne Statue an Stelle des anikonischen Meteors zum ἕδος des Gottes geworden sein könne": letztere sei eine reine Vermutung ohne historischen Anhalt, erstere aber unannehmbar, da die Münze, auf welche man sich berufe, eben nur den Sol, nicht aber den wohlbekannten, anikonischen Stadtgott von Emesa darstelle.

Ein Hauptanstoß liegt also für Heer in der bildmäßigen Darstellung des Gottes, „der doch seinem Wesen nach ein vom Himmel gefallener Stein war". Hatte denn dieser Stein kein Bild? Herodian sagt von demselben an der oben (S. 125) angeführten Stelle, daß „man auf gewisse kleine Erhebungen und Zeichen an ihm deute, in denen man ein [von Menschenhand] nicht gemachtes Bild der Sonne erkennen wolle". Wie auf den Stein, so bezog sich der Kult also auch auf dieses Bild, dessen wunderbare Ausprägung sogar als ein besonders geheimnisvolles Moment an ihm betrachtet wurde. Vorausgesetzt nun, daß die Verehrung des Gottes sich auch anderwärts verbreitete, wie es die pannonische Inschrift sowohl, als die in Südgallien abgefaßten Dichtungen Kommodians anzunehmen gestatten, so ist es an sich wahrscheinlich, daß das Original durch mehr oder minder ähnliche Abbildungen ersetzt, und daß wohl auf die Nachahmung des wunderbaren Sonnenbildes insbesondere

Wert gelegt wurde. Die Erwähnung eines den Ammudates (= Sol Alagabalus) darstellenden Kultbildes durch den Dichter muß also wohl so lange als eine Bestätigung jener an sich vorliegenden Wahrscheinlichkeit betrachtet werden, als sich gegen seine Glaubwürdigkeit nicht wirklich durchschlagende Gründe oder ernsthafte Zweifel vorbringen lassen.[1])

b) Hat nun Heer stichhaltige Gründe dagegen angeführt? Nächst der angeblich „ganz unvereinbaren Vorstellung eines hölzernen Bildes des Gottes mit dem echten Elagabalkult" und einem Hinweis auf die Wortbedeutung von Ammudate [= Stein oder Säule des ʿAte], „die nimmer auf ein Holzbild paßt",[2]) zieht er den Charakter einer (vermuteten) Quelle inbetracht, aus welcher Kommodian das

---

[1]) Um ein analoges Beispiel zu geben: an der Identität der Venus von Cnidus und Paphus (vgl. Horaz Carm. I 30, 1) ist im Altertum trotz der völligen Verschiedenheit des Kultobjekts nicht gezweifelt worden. Dort war es eine von Praxiteles (nach dem Bilde der Phryne) verfertigte Statue, hier ein mit der Gestalt des Götzen von Emesa ganz übereinstimmender Steinkegel, welchen Tacitus (Hist. II 3) anläßlich des von Titus in Paphus gemachten Besuches also beschreibt: »Simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exsurgens. Et ratio in obscuro.« — Der von Tacitus nicht verstandene Grund dieser Darstellung wird in der inneren Verwandtschaft des Ate- (= Ammudates) und Astarte-Kults liegen, über welchen in Kap. 2 § 1 n. IV kurz zu handeln sein wird. — Über den Tempel der Aphrodite-Astarte auf Cypern und die konische Gestalt des Idols s. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité III p. 60 und p. 261 ff. — Die Ursache der konischen Form der Götzenbilder glaubt Halévy (Société Asiatique Sitzung vom 12. Okt. 1883) darin zu finden, daß El bei den Semiten ursprünglich die Bedeutung Säule hatte. Die vor den Toren oder im Innern phönizischer Tempel aufgerichtete kegelförmige Säule sei demnach die kompendiöse Darstellung der Gottheit, oder eigentlich des Berges als des ersten Fetisches, den diese Völker in ihrer Jugendzeit angebetet hätten.

[2]) Ob der Verfasser nicht die zu allen Zeiten wirkende Bedeutungsentwicklung und Bedeutungsübertragung der Worte unterschätzt? Si licet magna componere parvis: wenn wir heute eine »Schreibfeder« verlangen, so erhalten wir gewiß eine metallische, obwohl das Wort streng genommen etwas ganz anderes besagt. Wir lassen uns vielleicht selbst einen Ausdruck wie »Wachszündhölzchen« gefallen, obgleich das Produkt von Holz nichts an sich hat.

nicht persönlich erlebte Geschehnis entnommen habe: dieselbe sei „wahrscheinlich, da ein Cäsar in Frage kommt, eine jener zahlreichen Kaiserbiographien, in denen das spärlichste Maß historischer Überlieferung unter dem tollsten Wust aller nur erdenklichen Skandalgeschichten verborgen lag". Das Mißtrauen in die vom Dichter erzählte Geschichte sucht der Verfasser weiter noch durch die Erwägung zu steigern: „Wer weiß, was dann Commodianus noch selbst durch sein Mißverständnis hineingetragen hat?" Indes das eine, wie das andere letztvorgebrachte Moment glauben wir durchaus auf sich beruhen lassen zu können: gegen beide läßt sich einwenden, daß der Dichter an den mit der Geschichte des betreffenden Ammudates-Idols vertrauten Lesern wohl unnachsichtige Kritiker gefunden hätte, wenn er Unverbürgtes oder Mißverstandenes in polemischer Absicht verwendet hätte. Daß es aber in seiner Umgebung Leute gab, die um den Ammudates und dessen Geschick gewiß besser als wir Bescheid wußten, legt sowohl die Wahl des Stoffes an sich, als die ein noch aktuelles Interesse an ihm bekundende Bemerkung in Vers 2 nahe: ne quid praeterisse dicamur.

Ad 3. Durch die Annahme, daß das hölzerne Bild „nur eine Erfindung des Dichters ist", bahnt sich Heer endlich den Weg zu seinem letzten Ziel, d. i. zu einer neuen Erklärung von Vers 8, der nicht auf den Götzenpriester, sondern auf den Kaiser Elagabal zu beziehen sei. (V. 7):

Deficit numen vel fugit, aut transit in ignem:
Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem.

a) Vers 7 dient ihm zunächst zum Beweis dafür, daß „Commodianus überhaupt nicht weiß, auf welche Art der Götze verschwand; er spottet in drei Möglichkeiten: Da starb der Götze oder er floh oder wanderte ins Feuer." Diese Auffassung konnte allerdings durch die Textgestaltung und Erklärung Dombarts nahegelegt scheinen, der das handschriftliche „ut fugit" in vel fugit, anstatt in das näherliegende (vgl. aut transit) „aut fugit" geändert hat und für das in der gleichen Handschrift (C) enthaltene „deficit" defecit einsetzte,

welches nach seiner Angabe soviel wie „mortuum est“ bedeuten soll. Liest man hingegen den Vers in der eben bezeichneten hs. Form: Deficit numen [a]ut fugit aut transit in ignem, und nimmt man das „aut“ im Sinne von „et“, in welchem es — wie auch die Partikel vel — häufig[1]) von Kommodian verwendet wird, so erhält man statt der disjunktiven eine polysyndetische Verbindung der drei präsentischen Verba deficit, fugit, transit. Da nun die Bedeutung des deficere nicht bloß „sterben“, sondern auch „kraftlos werden, versagen“ (s. Carm. 881) und „entschwinden, verfallen“ (s. Instr. I 14, 5) ist, so ergibt sich als (der ironisch gemeinte) Sinn des Verses 7 die Übersetzung: „Da [nämlich nach der Entziehung des Goldschmucks] entschwindet und entweicht das göttliche Wesen und es wandert [schließlich] ins Feuer.“ Vers 8 fügt dem bei: „Als Urheber dieses Verbrechens kennt man den Bildner des Götzen“, und das gleiche sagt Vers 14 durch die Bemerkung, daß der Priesterprophet das Wunderwerk (d. i. das Idol) vernichtete. Die Bestimmtheit, mit welcher sich Kommodian über die Art äußert, wie der Götze geendet, läßt also dem Gedanken Heers über eine Ungewißheit desselben in diesem Punkte ebensowenig Raum, als der daran aufs neue geknüpften Folgerung, daß „das Bild nur eine Erfindung des Dichters ist“.

b) Nach Aussonderung des vermeintlich Ungeschichtlichen und gestützt auf die Ansicht, daß Kommodian „den Inhalt des Verses 8 sicher nur aus der [von Heer postulierten] Quelle haben kann“, deutet der Verfasser nun den in Vers 8 erwähnten auctor sceleris nicht, wie bisher geschah, auf den Priester, der das Kultbild ins Feuer warf, sondern auf den Cäsar, der den „angeblichen frevelhaften Eingriff in den Tempelschatz“ beging. Wer aber dieser Cäsar gewesen, wird von ihm aus dem Umstande entnommen, daß „es dann weiter heißt, es stehe fest, der Urheber des Verbrechens sei derjenige, qui formabat eundem“ d. h. den Götzen. Er schließt daher: „Rechnet man

[1]) Vgl. den Index Dombarts s. v. »aut«.

mit dem Fall, daß das Kultbild lediglich eine Zutat Kommodianischer Phantasie ist, so ist also der aus der Quelle entnommene Kern der Stelle so zu fassen: „Urheber des Verbrechens (des Tempelraubes) war derselbe Cäsar, der den Gott oder den Kult einführte. Dann kann nur Elagabal gemeint sein."

Selbst abgesehen von der Voraussetzung, die Heer betreffs des vom Dichter erfundenen Kultbildes machen muß, um zu seiner Interpretation zu gelangen, sowie von dem schon angeführten Bedenken, dem seine Quellenhypothese unterliegt, scheint seine Schlußfolgerung auf den Kaiser Elagabal als den Zerstörer des von ihm überaus hochgeschätzten und nach Rom übertragenen Kults sehr gewagt. Allerdings will der Verfasser letzteres nicht als eine historische Tatsache, sondern nur als eine „Version" hinstellen, „die der Dichter so oder ähnlich bereits in der Quelle gefunden haben mag", mit anderen Worten, er will nur annehmen, daß es in der (anzunehmenden) Quelle so gestanden habe; das Unglaubliche einer solchen Erzählung selbst aber denkt er sich durch den Charakter dieser Quelle erklärlich, die „wahrscheinlich, da ein Cäsar in Frage kommt, eine jener zahllosen Kaiserbiographien (war), in denen das spärlichste Maß historischer Überlieferung unter dem tollsten Wust aller erdenklichen Skandalgeschichten verborgen lag, zumal wenn es sich um einen Kaiser handelte, der durch die damnatio memoriae literarisch vogelfrei war".[1]) Man wird kaum verkennen, daß das Gefüge dieser Hypothesen der These Heers noch keinen Halt gibt.

---

[1]) Vielleicht stützt sich Heer bei seiner Vermutung bezüglich eines Geredes über die vom Kaiser Heliogabal vorgenommene Zerstörung seines Lieblingskults auf eine Bemerkung des Lampridius in der Vita Heliogabali: »Dicitur et balneas fecisse multis locis ac semel lavisse atque statim destruxisse, ne ex usu balneas haberet. Hoc idem de domibus, de praetoriis, de zetis fecisse dicitur.« Aber Lampridius fügt selbst bei, daß man ihm nur weniges (minder Bedeutendes?), von der Art nachgesagt habe, dem aber auch kein Glauben beizumessen sei: »Sed et haec nonnulla fidem transeuntia credo esse ficta ab iis, qui in gratiam Alexandri [Severi, seines Nachfolgers], Heliogabalum deformare voluerunt.«

c) Ebensowenig vermögen wohl die zwei positiven Momente dazu beizutragen, welche für die Beziehung des Verses Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem auf den Kaiser Heliogabal mit folgenden Worten vorgebracht werden: „Überhaupt beweist die Stelle, daß es sich um einen nur sehr kurz dauernden Kult handelt; ferner liegt in dem Wort constat, daß eine historische Persönlichkeit in Rede steht. Das scheint mir alles wie mit Fingern auf den Kaiser Elagabal und seinen auf die kurze Zeit von vier Jahren nach Rom verpflanzten Hemesenischen Kult zu deuten“ (S. 82).

Was zunächst das „constat“ betrifft, so darf wohl die persönliche Konstruktion nicht übersehen werden, kraft deren es vom Dichter im Sinne von „notus, manifestus est“ verwendet wird. Durch sie tritt die Berufung auf eine (geschichtlich) verbürgte Kunde, die dem klassisch-impersonellen Gebrauch des constat eignet und auf die Heer hier sein Augenmerk gelenkt zu haben scheint, gegen die Bezugnahme auf eine an sich offenkundige und daher keines Beweises bedürftige Tatsache zurück, wie sie bekanntermaßen sonst den griechischen Ausdrücken *φαίνεται, φανερός, δηλός ἐστιν* eigentümlich ist. Der Vers enthält daher keine Anspielung auf eine geschichtlich verzeichnete Persönlichkeit oder Begebenheit, sondern besagt einfach, daß „der Urheber des Verbrechens bekanntlich der Bildner des Götzen war“. Die Feststellung dieses Sinnes, der das zweite Argument Heers ausschließt, ist auch für die Würdigung des sogleich zu besprechenden ersten von einigem Belang.

Um die Identität des von Kommodian geschilderten „nur sehr kurz dauernden Kults“ und des vierjährigen römischen Elagabaldienstes annehmen zu können, muß Heer selbstredend Rom als die Stätte der vom Dichter erzählten Begebenheit voraussetzen. „Denn der Kult in Hemesa,“ so führt der Genannte (S. 82) überdies selbst aus, „blühte noch unter Uranius und Aurelianus und jedenfalls noch viel länger, weit über unseren Dichter hinaus, so spät man ihn auch ansetzen mag, und nicht so kurze Zeit, wie es die Strophe voraussetzt.“ Auf Rom als den Ort des vom

Dichter besprochenen Kults weist denn auch Heer einmal hin, indem er unmittelbar vor der eben angeführten Stelle schreibt: „Für die örtliche Frage dürfte aus der Fassung des Dichters hervorgehen, daß er einen Ammudatekult im Westen, wahrscheinlich in Rom vor Augen hat.“ Vergleicht man mit dieser örtlichen Bestimmung diejenige, zu welcher derselbe Verfasser in dem vortrefflichen ersten Abschnitt seiner Abhandlung: „Zu Instr. I 14: Silvanus“ S. 69 gelangt, wo er „Illyrien und sein Vorland, dann auch das Rhonetal“ als die Heimat des betreffenden, eigenartigen Silvanuskults nennt und sich für eine dieser Gegenden als die Heimat des Dichters selbst zu entscheiden geneigt zeigt, so begreift sich eine gewisse Unbequemlichkeit, welche die kurz auf die Silvanusstrophe folgende Ammudatesstrophe mit dem (durch die These postulierten) Hinweis auf Rom verursachen konnte.

Dieselbe wird noch verständlicher mit Rücksicht auf die sehr zutreffende Beobachtung, welche der Verfasser an demselben Ort ausspricht, daß der Dichter „durchweg den Eindruck einer ganz aktuellen, von den Verhältnissen seiner Umgebung ergriffenen Persönlichkeit macht (und) zumal in der Silvanusstrophe in einer Weise lebendig konkret ist, daß man seine Worte kaum anders als auf tatsächliche Verhältnisse berechnet verstehen kann“.

Man könnte denken, daß das gleiche auch von der Ammudatesstrophe gelte. In derselben schildert nämlich der Dichter die rituellen Vorgänge mit einer an Autopsie gemahnenden Deutlichkeit; sodann fordert er die durch das unrühmliche Ende des Götzen noch nicht bekehrten Anhänger (V. 20) ebenso eindringlich zur Einsicht auf, wie in Instr. I 14 diejenigen des Silvanus; er bedient sich endlich, worauf vor allem zu achten, zu dem letzteren Zweck eines dreimal (in V. 11. 15. 19) wiederholten Hinweises auf das gegenwärtige Stillschweigen des ehemaligen Priesterpropheten, ein Umstand, der nur unter der Voraussetzung Sinn zu haben scheint, daß der Mann bekannt war [vgl. das oben über die Bedeutung des constat Gesagte] und damals noch lebte und folglich auch noch zu reden vermocht

hätte, wenn ihm eben nicht durch die Katastrophe seines Idols der Mund geschlossen wäre.

Auffälligerweise lehnt Heer dagegen eine Bezugnahme auf tatsächliche Verhältnisse für die Ammudatesstrophe ab und zwar mit der einzigen Begründung (S. 69), daß der Dichter sich in ihr nicht, wie im Silvanusgedicht des Präsens, sondern des historischen Tempus bediene. Er glaubt die Erklärung dieses Umstandes darin zu finden, „weil er (der Dichter) dort lediglich berichtet, was er gelesen oder sonst in Erfahrung gebracht“. Aus diesem, S. 79 wiederholten Grunde glaubt er sich zu der Folgerung berechtigt, daß „Commodianus die Sache also einer Quelle entnommen hat“. Man wird dagegen fragen, ob denn der Gebrauch des historischen Tempus nicht auch zur Darstellung dessen berechtigt und geboten sei, was jemand selbst in näherer oder entfernterer Vergangenheit erlebt hat. Daß der Dichter sich desselben aber in eben diesem Sinne bedient, geht aus dem wiederholten präsentischen Hinweis[1]) auf das „jetzige“ Schweigen des vormaligen Zukunftspropheten hervor: derselbe beweist wohl unwidersprechlich, daß es sich um eine zeitgenössische Begebenheit handelt. In seiner eindringlichen, dreimaligen Wiederholung aber und der daran angeschlossenen Mahnung, sich durch solche Gaukler nicht betören zu lassen, zeigt derselbe zugleich, daß der Mann und die Sache in der Umgebung des Dichters wohlbekannt gewesen sein muß.[2]) Der Annahme einer „Quelle“ bedarf es daher u. E. bei der ersichtlich auf tatsächliche

---

[1]) Die drei präsentischen Wendungen, welche das jetzige Schweigen betonen, werden in sämtlichen drei Fällen in Antithese zu Äußerungen über das vormalige dreiste Reden und Auftreten des Propheten gebracht und außerdem zweimal mit einer die Gegenwart ausdrücklich hervorhebenden Partikel verbunden. Man vergleiche

Vers 10: Et modo retacuit (= hat sich in Schweigen gehüllt), qui solebat esse divinus.

Vers 15: Oblitus est (= vergangen ist ihm) prophetare, qui ante solebat.

Vers 18: Gestabatur enim . . . tale sigillum; Nunc et ipse silet . . .

[2]) Darauf weist auch die im Eingang des Gedichtes (V. 2) gemachte Bemerkung: ne quid praeterisse dicamur.

Verhältnisse zugespitzten Behandlung des Gedichtes nicht nur nicht, sondern sie scheint geradezu den eine konkrete Gegenwart berücksichtigenden Ausführungen desselben zu widerstreiten.

Ist das Gesagte richtig, so trifft die wesentliche Voraussetzung der Elagabal-Hypothese Heers nicht zu, daß sich die Dichtung auf Rom und den vom Kaiser auf kurze Zeit dorthin verpflanzten Hemesenischen Kult beziehe. Denn aus der Studie Heers über die Silvanusstrophe ergibt sich, daß die Dichtungen anderwärts als in Rom verfaßt sind: wie er zeigt, entweder in Illyrien oder im Rhonetal, wie wir nachweisen zu können glauben, im letzteren. Werden wir schon dadurch auf einen ganz anderen Schauplatz der nicht weniger gewiß als das Silvanusgedicht einen aktuellen Gegenstand aus der Zeit und Umgebung des Dichters behandelnden Ammudatesstrophe hingelenkt, so scheint aber der tragende Grund der in bescheidenster Weise der Kritik unterbreiteten Ansicht zu schwinden. Wäre die Dichtung auf Rom und den dortigen Eintagskult des „deus sol Heliogabalus" zu deuten, so würde sich Kommodian wohl auch dieses dort ausschließlich gebräuchlichen Namens[1]), nicht aber der nur Syrern vertrauteren und allein verständlichen Bezeichnung „Ammudates" bedient haben. Die näheren Beziehungen des Dichters zu den letzteren, die sich daraus zu ergeben scheinen, werden wir im nächsten Kapitel einläßlicher zu behandeln Gelegenheit finden. — Zum Schluß verfehlen wir aber nicht, dem gelehrten und befreundeten Verfasser unsern Dank für die eingehende Untersuchung des Gedichtes auszusprechen, deren Studium uns vielseitige Anregung und den Anlaß zu einem vertiefteren Eingehen auf „der Rede dunklen Sinn" geboten hat, den zu enträtseln, wie so oft bei Kommodian, nur den vereinten Anstrengungen gelingen wird.

---

[1]) Römische Schriftsteller nennen den Gott nur »Heliogabalus«, und Lampridius erklärt ausdrücklich: »Heliogabalum Phoenices vocant solem.«

Zweites Kapitel.

Die Lebensverhältnisse Kommodians.

§ 1.

Seine Heimat.

Die Richtigkeit der im vorigen Kapitel gegebenen Darlegungen vorausgesetzt, dürfte der Aufenthalt Kommodians in Gallien, näherhin in Südgallien bereits als erwiesen zu betrachten sein. Auf denselben deutet außer der inhaltlichen Wiedergabe einer Reihe von gallischen Konzilsbeschlüssen in der Instr. II 27 die in Instr. II 10 hervortretende Benutzung der zwischen Papst Leo und Bischof Rusticus von Narbonne geführten Korrespondenz über die Taufe der aus heidnischer Gefangenschaft zurückgekehrten jungen Leute, ferner das Eingreifen des Dichters in die von südgallischen Metropoliten verschuldeten kirchlichen Zwistigkeiten in den Instr. II 25 und II 29, endlich seine Mahnrede an den südgallischen Präfekten Arvandus in der Instr. I 32.

Bevor wir einen Schritt weitergehen und einen Versuch zu genauerer Bestimmung seines Aufenthaltsortes (III) und seiner Herkunft (IV) unternehmen, mögen als eine Bestätigung des bereits gewonnenen Ergebnisses noch zwei Gründe angeführt werden, aus welchen sich im allgemeinen eine Bezeugung für Gallien als das Heimatland des Dichters ergibt: der eine liegt in etlichen unbezweifelbaren Gallizismen seiner Sprache (I), der andere in der Andeutung eines besonderen Brauches der gallischen Liturgie (II).

I. Nach den übertriebenen Versuchen, die in den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts gemacht worden sind, einen eigenen lateinischen Sprachcharakter in den verschiedenen Ländern des römischen Reiches festzustellen und auf Grund desselben auch die sonst unbekannte Landes-

angehörigkeit lateinischer Schriftsteller zu bestimmen[1]), ist man zur Stunde gegen Bestrebungen solcher Art mit Recht äußerst mißtrauisch geworden. Auch die vordem verkündeten Eigentümlichkeiten beispielsweise des sog. gallischen Lateins sind wieder auf ein sehr geringes Maß zurückgesetzt worden[2]): Max Bonnet, dem als tüchtigem Kenner des ins Französische sich umbildenden Lateins ein gutes Urteil in dieser Hinsicht zustehen dürfte, ist sogar geneigt, von allen vorgeblichen syntaktischen Besonderheiten desselben nur dem Ausdruck des Possessiv-Verhältnisses durch die Präposition ad mit dem Akkusativ oder Ablativ als einer eigentümlich gallischen Bildung zuzustimmen.[3]) Sie findet sich beispielshalber in der Verbindung terra ad illo homine (= illius hominis) bei Zeumer, Formulae Andec. n. 28 und in der Form membra ad duus fratres (= duorum fratrum) bei Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule n. 378.

Der genannten eigentümlichen Redeweise begegnen wir aber auch bei Kommodian. Zur Bezeichnung des orientalischen Herrschers, welcher vor Einbruch des Weltendes den der Unterwelt entsteigenden Kaiser Nero besiegen wird, bedient er sich im Carm. 891 f. der Wendung:

Exurget iterum in istius clade [= cladem] Neronis
Rex ad Oriente cum quattuor gentibus inde.

Diese sprachliche Fügung entspricht der rein lateinischen Verbindung rex Orientis und stellt ein attributives Verhältnis (= Orientalis) dar. Da letzteres aber mit dem possessiven nahe verwandt und dazu im sprachlichen Ausdruck (mittels des Genetivs) völlig gleich ist, so ist kein Zweifel, daß jene präpositionale Umschreibung des Genetivs bei Kommodian mit der in Gallien gebräuchlichen[4]) verglichen

---

[1]) U. a. vgl. Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins. Erlangen 1882. Groeber im ersten Band des Archivs für lat. Lexikographie und Grammatik.

[2]) Vgl. W. Kroll, Das afrikan. Latein. Rhein. Museum 52 (1897) 569 ff.

[3]) Bonnet, Le Latin de Grégoire de Tours p. 45, 1; vgl. p. 41, 3.

[4]) Das heutige Vulgärfranzösisch kennt noch denselben Brauch, indem

und daraus auch ein gewisser Schluß auf den gallischen Aufenthalt des Dichters gezogen werden darf.

Aus seinem Wortschatz scheint als auf eine spezifisch gallische Bildung auf das Verbum ostare = ôter (provençalisch ostar) hingewiesen werden zu können. In der Instr. II 18, 15 findet es sich in folgendem Zusammenhang:

Induite vestes, quas oportet, frigus ut ostent
Aut nimium solis . . .

Für die Geschichte des Wortes ist der doppelte Umstand bemerkenswert, daß es unter allen romanischen Sprachen nur in das Französische übergegangen ist, und daß es — aus dem lateinischen obstare entstanden[1]) — eine gallisch-französische Umbildung von intransitiver zu transitiver Bedeutung erfahren hat. Diese Bedeutungsänderung liegt aber auch seiner Verwendung bei Kommodian zugrunde, und so dürfte sowohl die Erhaltung des Wortes bei ihm, als der in gleicher Weise zutage tretende Bedeutungswandel wieder einen Fingerzeig auf das Land geben, in dem er geweilt.

II. Einen Hinweis auf einen eigenen Brauch der gallischen Liturgie enthält die Instructio II 35 (de fabulosis et silentio), in welcher Kommodian die auch von anderen kirchlichen Schriftstellern[2]) oft getadelte Unsitte der

---

es das Possessiv-Verhältnis mit Vorliebe durch à mit dem Dativ statt durch de mit dem Gen. ausdrückt, z. B. le chapeau à mon père.

[1]) S. Körting, Latein.-romanisches Wörterbuch² n. 6643.

[2]) Z. B. von Origenes, In Genes. hom. X 1: Quid de absentibus conqueror? Praesentes etiam et in ecclesia positi non estis intenti, sed communes ex usu fabulas teritis, verbo Dei vel lectionibus divinis terga vertitis. Ähnlich Ambrosius, Praef. super psalmum I: Quantum laboratur in ecclesia, ut fiat silentium cum lectiones leguntur! Si unus loquitur, obstrepunt universi. — Geradezu wie ein Kommentar zu den Ausführungen Kommodians in der Instr. II 35 klingen die Klagen und Ermahnungen, die Caesarius von Arles in verschiedenen Predigten an seine Zuhörer richtet. In sermo 281, 1 (Migne 39, 2276) heißt es: dum ipsae lectiones leguntur, aliqui ita otiosis et saecularibus fabulis occupantur, ut eas nec ipsi audiant, nec alios audire permittant . . . ibi probantur amplius Deum laedere, ubi peccatorum poterant indulgentiam promereri (vgl. Comm. V. 3. 4). In sermo 282, 3 (M. 39, 2279) sagt er: Quanti etiam tunc (zur Zeit der Liturgie) in plateis vel in atriis basilicarum aut

Gläubigen rügt, sich während des Gottesdienstes eitlen und störenden Unterhaltungen zu überlassen. Um ihnen ihr Unrecht vorzuhalten, geht der Dichter kurz die Hauptteile der liturgischen Feier durch unter gleichzeitiger Hervorhebung des widerspruchsvollen Verhaltens, welches jene dazu einnehmen.

Er betont, a) daß sie der Vorlesung des Lektors trotz ausdrücklicher Aufforderung durch den Diakon kein Gehör schenken (V. 5—8):

Bucina praeconum clamat lectore legente
Ut pateant aures, et tu magis obstruis illas,
Luxaris labia, quibus ingemiscere debes;

b) daß sie entgegen der Mahnung des Bischofs „susum corda“ sich nur zerstreut am Kanongebet beteiligen (V. 14—16):

Sacerdos Domini, cum susum corda praecepit
In prece fienda, ut fiant silentia vestra,
Limpide respondis;

c) daß sie endlich auch dem Schlußsegen und den Segensworten des Bischofs über sie keine Aufmerksamkeit zuwenden (V. 16—19):

nec[1]) tempora quoque promittis:
Exorat ille Altum pro plebe devota,

---

litigant aut negotiis vacant! Quanti in porticibus basilicarum vel in secretariis detractionibus aut otiosis sermonibus occupantur, inter quos non parvus solet esse etiam numerus clericorum, vel laicorum seu feminarum! (Vgl. Comm. V. 11. 12: Sic feminae quoque coeunt, quasi initent balneo. Et de domo Dei ceu nundinae facitis astent.)

[1]) Die Ausgabe von Dombart verbindet diesen und den vorhergehenden Halbvers zu einem Gedanken, so daß der Vorwurf des limpide respondere und des tempora non promittere (= caput non inclinare) in eins zusammengefaßt erscheinen und eine neue Gedankenfolge erst mit den Worten »Exorat ille Altum« anhebt. Das Unzutreffende dieser Verbindung ergibt sich aber aus der Geschichte der Liturgie. Nach Beginn der Kanons (V. 14) fand nämlich kein sog. Inklinationsgebet mehr statt bis zum Schluß der Messe, d. i. bis zum Segensgebet des Bischofs, dessen Inhalt in den Versen 17 und 18 angedeutet wird. Da nun dieses Gebet in allen Liturgien über die mit geneigtem Haupte dastehenden Gläubigen verrichtet und demselben auch eine ausdrückliche Aufforderung zur Neigung des Hauptes voraufgeschickt wurde (s. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts

Ne pereat aliquis[1]); at tu te in fabulis vertis,
Tu subrides ibi aut detrahis proximi fama.

Daß mit diesen Hinweisen der Dichtung in der Tat Anfang, Mitte und Ende der liturgischen Feier gekennzeichnet werden, bedarf vielleicht kaum einer Erklärung. Die Lesung, von welcher im ersten Abschnitt die Rede ist, kann ja wegen Erwähnung des Lektors nur von der ersten Einleitung der liturgischen Handlung verstanden werden, die in der den Lektoren obliegenden Vorlesung prophetischer oder apostolischer Schriften bestand. Nach ihr übernahm ein Diakon die Vorlesung des Evangeliums und damit, bezw. mit der sich anschließenden Homilie des Bischofs und seinem Segen über die Katechumenen erreichte die einleitende Feier, die sog. missa catechumenorum, ihren Abschluß. Den Beginn des nun folgenden Hauptteiles, d. i. der missa fidelium, deutet der Dichter durch Einflechtung der Worte „susum corda" an, mit denen der Bischof (sacerdos Domini[2]) zur

---

S. 265 f.; Duchesne, Origines du culte chrétien[2] S. 213), so ist kein Zweifel, daß der Halbvers »nec tempora quoque promittis« nur als einleitender Gedanke zu der mit »Exorat ille« beginnenden Auseinandersetzung gehören kann. — Wie nachdrücklich auch Caesarius v. Arles auf Beobachtung der Kopfneigung beim Segen des Bischofs bestand, zeigen seine Worte in sermo 286, 5 (M. 39, 2286): Et illud similiter admoneo, fratres carissimi, quoties diaconus clamaverit ut vos ad benedictionem humiliare debeatis, et corpora et capita fideliter inclinetis; quia benedictio vobis licet per hominem, non tamen ab homine datur.

[1]) Entsprechend dieser Inhaltsangabe lautet der Schluß des bischöfl. Segensgebetes in der Weihnachtsmesse der Gallikan. Liturgie (Duchesne, Origines du culte chrét.[2] S. 213): Ut cum iterum ad iudicandum veneris, nullus ex nobis ante tribunal tuum reus appareat, sed discussa de pectoribus nostris caligine tenebrarum, placeamus conspectui tuo et perveniamus ad illam terram, quam sancti tui in requiem possidebunt aeternam.

[2]) Daß der Ausdruck sacerdos im Sprachgebrauch des 4. und 5. Jahrhunderts nicht nur im allgemeinen den Priester bedeutet, sondern speziell zur Bezeichnung des Bischofs dient, ist schon oben S. 82 A 2 bemerkt worden. Zur Veranschaulichung sei hier eine Stelle der Quaestio 109 (der Quaestiones ex novo et veteri testamento) des Ambrosiaster angeführt. Von dem feierlichen Segen sprechend, den bekanntlich nur der Bischof, nicht aber ein einfacher Priester dem Volke erteilen durfte, sagt er: sacerdotes autem, quos antistites dicimus, regulam habent verbis ordinatam et traditam sibi, quam superponentes hominibus

Präfation und zum Kanongebet (prex[1]) überleitete. Der Schluß des letzteren und mit ihm das Ende des alle Gläubigen zur Beiwohnung verpflichtenden Teiles der Liturgie[2]) ist durch den Hinweis auf die Neigung des Hauptes angezeigt, d. i. auf jene Haltung, in welcher die Anwesenden den Segen des Bischofs empfingen, während sie durch ein wiederholtes „Amen" die Segensworte (V. 17. 18) desselben beantworteten. Darauf erfolgte für die, welche kommunizieren wollten, die Ausspendung der Kommunion.

Was nun die hier von Kommodian angedeutete Form der Liturgie als die speziell gallische erweist, ist der in Vers 5 erwähnte Ruf des Diakons (praeco), „ut pateant aures", bei Gelegenheit der durch den Lektor vorgetragenen Lesung. Schon Kardinal Bona[3]) hat in seinen vier Unterscheidungszeichen der gallikanischen Liturgie darauf aufmerksam gemacht, daß in derselben nicht nur vor Lesung des Evangeliums, sondern auch vor der — vom Lektor vorgenommenen

---

benedicunt . . . In der Quaest. 120 ferner, die eine Predigtskizze enthält, bedient er sich der sehr deutlichen synonymen Ausdrücke: Dei sacerdos et praepositus plebis Christi.

[1]) »Den jetzt Kanon genannten Meßteil bezeichnete man mit dem Worte Prex. Papst Innocenz I. sagt in dem Briefe an Decentius: Antequam precem sacerdos faciat. Papst Vigilius redet von dem Gebete Canonicae precis, und Gregor I. versteht unter diesem Worte dasselbe, wenn er schreibt: orationem dominicam mox post precem dicimus. Ebenso wird man in der im Leonianum und Gelasianum üblichen Aufschrift: Orationes et preces, die Preces auf die Gebete des Kanon, die Orationes aber auf die übrigen Meßgebete beziehen dürfen.« Probst, Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrh. S. 140.

[2]) Lebhafter Einsprache gegen das Verlassen der Kirche vor Beendigung der eigentlichen Meßfeier begegnen wir bei den Bischöfen Hilarius und Caesarius von Arles. In der Vita des ersteren heißt es (Migne 50, 1234 n. 18): Populos etiam post evangelicam lectionem egredientes tali clamore revocavit: Exite, inquit, exite, quia hoc vobis de gehenna facere non licebit. In der Vita des letzteren l. I n. 14 (cf. M. 39, 2276 Note) finden wir ähnliche Mahnworte. Auf Caesarius' Betreiben setzte die Synode von Agde (506) im Kan. 47 fest: Missas die dominico a saecularibus totas teneri speciali ordinatione praecipimus, ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat.

[3]) S. Mabillon, de Liturgia Gallicana libri tres (Migne 72, 101 ff.), lib. I c. 3 n. 11.

— Lesung der Epistel (bezw. einer alttestamentlichen Schrift) durch einen Ruf des Diakons Stillschweigen anbefohlen wurde. In den anderen abendländischen Liturgien war dies nicht der Fall.[1]) Daß der Ruf in der römischen an dieser Stelle nicht vorkam, ergibt sich aus seiner Übergehung in den Quellen. Ob er im mailändischen Ritus stattfand, ist allerdings nicht ganz gewiß: größere Wahrscheinlichkeit hat aber die Annahme für sich, daß die Aufforderung „silentium habete" wie heute, so auch ehedem nur vor der Evangelienverlesung erfolgte.[2]) Auch in Spanien war sie nur an dieser Stelle üblich.[3]) In Afrika bestand der Brauch, daß, wenn der Lektor auf der obersten Stufe der Treppe stand, welche Schiff und Presbyterium schied, der Bischof mit dem Gruße „pax vobiscum" das Zeichen zum Beginn der Vorlesung gab, worauf das Volk den zum Pulte tretenden Lektor mit den Worten „pax tecum" empfing.[4])

Der von Kommodian erwähnte Ruf des Diakons zu aufmerksamem Gehör auf den Vortrag des Lektors entspricht demnach in der Tat einem unterscheidenden Zeichen der speziell in Gallien gebräuchlichen Liturgie. Die gallische Heimat der von ihm gebrauchten Formel ut pateant aures scheint sich aber noch insbesondere in ihrem Anklang an eine spezifisch gallische Formel zu zeigen. Ein sehr ähnlicher liturgischer Ausdruck findet sich nämlich in der von einem gallischen Verfasser um die Mitte des 5. Jahrhunderts geschriebenen Abhandlung de septem ordinibus

---

[1]) Nicht ganz richtig bemerkt Probst, Die abendl. Messe S. 108, daß Kardinal Bona die Aufforderung zum Stillschweigen durch den Diakon vor Lesung des Evangeliums als eine spezifisch gallische Einrichtung angesprochen habe, daß aber Mabillon deren Übung auch im mailändischen Ritus nachweise, während der Ordo Romanus VII sie für Rom bezeuge. Denn nicht auf den vor dem Evangelium ergehenden Ruf stützt sich Bonas Beweisführung, sondern auf die Akklamation vor der Epistel; diese aber bestand nach Ausweis der Quellen nur im gallischen Ritus. S. Mabillon, l. c. n. 11.

[2]) Mabillon, l. c. n. 8.

[3]) Probst, Die abendl. Messe S. 403.

[4]) Aus Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 276.

ecclesiae,[1]) welche die liturgischen Obliegenheiten der verschiedenen Klassen des Klerus eingehend bespricht. Unter denen des Diakons führt sie an: Tunc deinde ut aures habeamus ad Dominum diaconus acclamat, ipse praedicat, ipse hortatur, ipse commonet astantibus sacerdotibus . . .

III. Den Aufenthaltsort unseres Dichters innerhalb Südgalliens genauer bestimmen zu wollen, mag auf den ersten Blick ein etwas gewagtes, bei näherem Zusehen aber doch nicht als ein ganz aussichtsloses Unternehmen erscheinen. Einen allgemeinen Wink auf die bei dieser Untersuchung einzuschlagende Richtung gibt die Instr. II 9, deren Bezugnahme auf die häufigen Vandaleneinfälle in römisches Gebiet um die Mitte des fünften Jahrhunderts wir bereits früher darzulegen suchten.[2]) In ihr sagt der Dichter mit Hinblick auf das gefürchtete Nahen des Feindes (V. 10 f.):

Transfluviat hostis: tu sub latebra [te] conde,
Aut, si intrare potest, si nec, ne cessa!

Das Wort transfluviare ist nur bei Kommodian nachweisbar; sein Sinn ist indes in dem Zusammenhang der Dichtung durchaus deutlich: es bezeichnet das Nahen des Feindes auf dem Wasser.[3]) Da nun die schon genannten besonderen Merkmale der Instruktionen auf ihre Abfassung in Südgallien hinweisen, so glauben wir mit der Deutung des transfluviare auf den einzigen großen, schiffbaren Fluß dieser Gegend, d. i. die Rhone, nicht fehlzugehen. Dieselbe teilt sich vor ihrem Eintritt in das Meer in zwei Arme:

---

[1]) Bei Migne 30, 148 ff. Die Schrift soll nach Morin (Revue Bénedictine VIII 97) ein Werk des B. Faustus von Reji und an B. Rusticus von Narbonne gerichtet sein, der 427 konsekriert wurde. Die Urheberschaft des Faustus lehnt aber sowohl Engelbrecht, Patrist. Analekten S. 5 ff., als Bergmann, Studien zur krit. Sichtung der südgall. Predigtliteratur S. 117 ff. ab. Vgl. auch Arnold, Caesarius von Arles Anm. 518. Sicher bewiesen ist dagegen von Morin, »que l'auteur aussi bien que le destinataire vivaient dans une partie quelconque du territoire gaulois«.

[2]) S. oben S. 44 ff. Kap. I § 2 n. II.

[3]) Ähnlich nennt Victor Vitensis das Herüberkommen der Vandalen von Spanien nach Afrika transvadare.

an dem weitaus mächtigeren, östlichen, auf dem Kriegs- und Handelsschiffe zu verkehren pflegten, lag zu beiden Seiten das große und glänzende Arles, dessen vom Kaiser Honorius in den überschwenglichsten Ausdrücken gepriesener Reichtum[1]) die Beutegier vandalischer Scharen wohl anlocken konnte. Daß die letzteren auch in der Tat wenigstens in das nähere oder entferntere Gebiet von Arelate eingedrungen sind, scheinen die schon früher genannten Canones 10 und 11 der zweiten arelatensischen Synode mit ihrer Erwähnung von Glaubensverfolgung und erzwungenem Abfall zu lehren.

Wenn sonach die Ausdrucksweise Kommodians auf seine Befürchtung von einem Einlaufen der vandalischen Flotte in die Rhone zu beziehen sein dürfte, so legt sich sogleich der Gedanke nahe, daß die dadurch zunächst über Arles hereinbrechende Gefahr ebenso ihm selbst als seiner Umgebung gedroht haben möchte, an welche er in der Instr. II 9 die Ermahnungen zu vorsichtigem Versteck, bezw. zu todesmutigem Einstehen für das Vaterland richtet.

Der Inhalt von Vers 11 bietet dieser Ansicht eine weitere Stütze. In demselben kleidet nämlich der Dichter seine Mahnung zu äußerstem Widerstand gegen den Feind in die disjunktive Form: „si intrare potest (hostis), si nec, ne cessa!“ Er sieht also die Möglichkeit vor, daß der auf dem Flußweg nahende Gegner am Betreten der Gegend verhindert werden könnte, und richtet in dieser Voraussicht an die (freiwilligen[2]) Vaterlandsverteidiger das Wort, auch im schlimmeren Falle, d. i. wenn demselben die Einfahrt oder Landung gelänge (si intrare potest), nicht zurückzuweichen, sondern entschlossen standzuhalten. Ein Blick auf die Lage von Arles zeigt uns nun Verhältnisse, welche denen ganz

---

[1]) In der Constitutio de conventibus annuis in urbe Arelatensi habendis vom 17. April 418. U. a. heißt es dort: »Quidquid enim dives Oriens, quidquid odoratus Arabs, quidquid delicatus Assyrius, quod Africa fertilis, quod speciosa Hispania, quod fortis Gallia potest habere praeclarum, ita illic affatim exuberat, quasi ibi nascantur omnia, quae ubique constat esse magnifica« (Haenel, Corpus legum p. 238).

[2]) Vgl. oben S. 46 f.

entsprechen, die der Dichter bei solchen Mahnworten vor Augen gehabt zu haben scheint: von dem damals 27[1]) (heute 41) Kilometer entfernten Meere konnte man sich nämlich der Stadt zu Schiffe nicht anders als in sehr gefährlicher Fahrt durch die stark versandeten und verschlammten Rhonemündungen[2]), oder auf einem zwar bequemen, aber unschwer zu behindernden Wege durch den von Marius östlich der Rhone angelegten langen Kanal nähern. Da in beiden Fällen eine die Verwehrung der Landung bezweckende Verteidigung gegen den zu Wasser heranrückenden Gegner entsprechend erleichtert sein mußte,

---

[1]) Ammianus Marc. Rer. gest. XV 11.

[2]) Die von Arnold (Caesarius von Arelate S. 73) mit Berufung auf Guthe-Wagner Geogr. S 521 gemachte Bemerkung, daß der an Arles vorüberfließende Rhonearm damals noch nicht versandet gewesen und daß von ihm aus (nach Ammianus Marcellinus XIV 5, 1 zum Jahre 353) Kriegsflotten ausgelaufen seien, ist insofern irreführend, als sie zu der Auffassung Anlaß gibt, daß Kriegs- und Handelsschiffe aus der Rhone unmittelbar das Meer hätten gewinnen können. Das war nicht der Fall. Schiffe von einigem Tiefgang mußten sich auf der Fahrt vom und zum Meere des von Marius 14 Kilometer südlich von Arles angelegten und in einer Breite von durchschnittlich 150 Meter zwischen zwei gewaltigen Dämmen 26 Kilometer weit verlaufenden Kanals bedienen. Marius selbst war im Jahre 103 vor Chr. zu seiner Anlage bestimmt worden, als er in Erwartung der von den Alpen heranziehenden Teutonen auf dem linken Rhoneufer ein festes Lager anlegte und sich in die Unmöglichkeit versetzt sah, dasselbe durch die verschlammten Rhonemündungen mit regelmäßiger Zufuhr zu versehen. Aus diesem Grunde und zugleich in der Absicht, seine müßigen Soldaten zu beschäftigen, unternahm er das gewaltige Werk. So berichten Plutarch Marius c. XV und Strabo IV 1, 8. Nur sehr flachgehende Schiffe (wie es die der Vandalen waren) konnten trotz der Untiefen die Aus- und Einfahrt in die Rhone unmittelbar bewerkstelligen, während der gesamte Handelsverkehr sich durch mehr als 6 Jahrhunderte durch jenen Kanal vollzog, welcher nachmals infolge Verwahrlosung gleichfalls versandete. Im Jahre 1863 entschloß sich die französische Regierung aufs neue, einen Kanal mit einem Kostenaufwand von 8 Millionen Francs herzustellen, der soweit möglich den alten benutzen sollte, und aus diesem Anlaß verwandte der bekannte französische Gelehrte Ernest Desjardins eingehende Studien auf die ehemalige Anlage desselben, die in dem ersten Teile seines Werkes Aperçu historique sur les embouchures du Rhône (Paris 1866) niedergelegt sind. Aus ihm entstammen die obigen Angaben.

so dürfte aus diesen Umständen die Mahnung zu erklären sein, auch dann noch einen unentwegten Widerstand zu leisten, wenn der Feind auch „den (Fluß-) Eingang erzwänge".

Diese ersten Winke auf Arles gewinnen verstärkte Bedeutung durch Züge, welche andere Dichtungen bieten. Daß Kommodian inmitten einer großen und reichen Stadt gelebt haben muß, in welcher die ganze Prunkentfaltung römischen Lebens zutage trat, zeigen die Sittenschilderungen, die er in den Instructiones II 16—19 entwirft. In den zwei letzteren geißelt er in ähnlicher Weise, wie es in der Schrift Tertullians „de cultu feminarum" geschieht, den übertriebenen Aufwand reicher Frauen in Putz und Schmuck, in kostbaren Gewändern und üppiger Lebenshaltung; in den beiden ersteren tritt er gegen die ausschweifende Vergnügungssucht der Männerwelt auf, die sich — und hierin möchte nach dem Vorhergesagten wiederum ein Fingerzeig auf Arles zu erkennen sein — weder der unerlaubten Beteiligung an dem geräuschvollen Gepränge der Schauspiele enthalte (II 16, 4 f.), noch die ausgelassenen Darstellungen der Bühne meide (II 16, 22 f.; 17, 12). In Arles gab es schon zur Zeit Kaiser Konstantins ein Amphitheater für festliche Spiele und ein Schauspielhaus für szenische Aufführungen.[1]) Während nun infolge des durch die Barbareneinfälle verursachten Elends die öffentlichen Spiele in anderen gallischen (und außergallischen) Städten bereits vor Mitte des fünften Jahrhunderts aufgehört hatten, wurden sie in Arles noch in althergebrachter Weise fortgeführt[2]): unter anderem fanden gerade in den Jahren (460—465), in welchen die Instruktionen abgefaßt wurden, im dortigen Amphitheater zu Ehren des Kaisers

---

[1]) Ammianus Marcell. l. XIV.

[2]) Daß gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts nur in verhältnismäßig wenigen römischen und zumal gallischen Städten noch theatralische oder zirzensiche Spiele stattfanden, bezeugt Salvian, de gubern. Dei VI 8: »Sed videlicet responderi hoc potest, non in omnibus Romanorum urbibus haec agi. Verum est; etiam plus ego addo, ne illic quidem nunc agi, ubi semper sunt acta antea. Non enim hoc agitur iam in Mogontiacensium civitate . . . non agitur Agrippinae . . . non agitur in Treverorum urbe

Maiorianus (461) große zirzensische Spiele statt[1]); in das unweit davon gelegene Theater aber „zog noch im fünften Jahrhundert der Reiz oft sehr schlüpfriger Szenen aus dem Mythenkreise der Aphrodite und des Bacchus eine christliche Bevölkerung unwiderstehlich hin und verödete die benachbarte Kirche".[2])

Diese Kirche aber, die mit dem Hause des Bischofs zwischen dem Theater und dem etwas weiter nördlich gelegenen Amphitheater stand[3]), war dem Protomartyr Stephanus geweiht.[4]) Es dürfte daher wohl auch kaum ein bloßer

---

excellentissima . . . non agitur denique in plurimis Galliarum urbibus et Hispaniarum.« Zu Arles fanden sie dagegen, wie schon oben bemerkt, noch statt. Das zeigt schon der Kanon 33 (88) der sog. Statuta ecclesiae antiqua, die, wie wir an anderem Orte nachzuweisen gedenken, unter Bischof Hilarius von Arles verfaßt sind. Derselbe belegt diejenigen mit Exkommunikation, »qui die solemni praetermisso solemni ecclesiae conventu ad spectacula conveniunt«. Zu seinem Verständnis möge noch eine Stelle aus Salvian de gub. Dei VI 7 angeführt werden: »Si quando enim evenerit, quod scilicet saepe evenit, ut eodem die et festivitas ecclesiastica et ludi publici agantur, quaero ab omnium conscientia, quis locus maiores Christianorum virorum copias habeat, cavea ludi publici an atrium Dei, et templum omnes magis sectentur an theatrum . . . sed si qui inscii forte venerint, dum in ipsa ecclesia sunt, si ludos agi audiunt, ecclesiam derelinquunt. Spernitur Dei templum, ut curratur ad theatrum: ecclesia vacuatur, circus impletur.«

Gerade so wie Kommodian in der Instr. II 16 gegen Theater und Zirkus als eine pompa diaboli eifert und ihren Besuch als einen Verzicht auf die dem Teufel bei der Taufe gemachte Abschwörung darstellt, so auch Salvian de gub. Dei VI: »quomodo igitur, o Christiane, spectacula post baptismum sequeris, quae opus esse diaboli confiteris? renuntiasti semel diabolo et spectaculis eius, ac per hoc necesse est ut prudens et sciens, dum ad spectacula remeas, ad diabolum te redire cognoscas.«

[1]) Vgl. Sidonius Ep. I 11, 10.

[2]) Stark, Städteleben, Kunst und Altertum in Frankreich S. 55; Arnold, Caesarius von Arelate S. 71.

[3]) Arnold l. c. S. 71.

[4]) Vita Hilarii Arelatensis c. XXI n. 28 (Migne 50, 1242). — Dieselbe Vita berichtet (c. XV n. 20) von einem in der Amtszeit des Bischofs Hilarius (429—449) erfolgten Abbruch des Theaters und von Verwendung des Materials zum Neubau einer Basilika: (Cyrillus tum levita) basilicis praepositus construendis, dum marmorum crustas et theatri proscenia alta deponeret, fidei opere nudans loca luxuriae . . . Ob damit das

Zufall sein, daß Kommodian einmal den das Schauspiel aufsuchenden Christen den Rat gibt, zu ihrer geistigen Erholung lieber „ad martyres" zu gehen[1]), und ein anderes Mal die nach dem Martyrium Begierigen auffordert, sich in ihrem Leben nach dem Vorbild des hl. Stephanus zu richten.[2]) Nur nebenher sei erwähnt, daß Arles auch seine Stätte für den Mithraskult hatte[3]), auf welch letzteren sich die Instr. I 13 „Invictus" bezieht.

Noch nähere Anzeichen für den Aufenthalt des Dichters in genannter Stadt liegen in der Instr. I 32 (Sibi placentibus), welche nach unseren früheren Ausführungen[4]) das Leben und Treiben des südgallischen Präfekten Arvandus behandelt. Arvandus residierte bekanntlich zu Arles. Schon das besondere Interesse, welches Kommodian der Person dieses Mannes durch Behandlung in einer eigenen Dichtung zuwendet, läßt darauf schließen, daß derselbe in dem engeren Kreise des Dichters gelebt haben muß. Beachtet man nun ferner die eingehende Kenntnis, welche letzterer sowohl hinsichtlich des Charakters und des Emporkommens, als der Amts- und Lebensführung des arelatensischen Regierungshauptes bekundet, so vermag man sich der Annahme kaum zu entziehen, daß er solche Erfahrungen und Beobachtungen nicht anders als in unmittelbarer Nähe desselben zu sammeln vermochte, oder mit anderen Worten, daß er zu Arles ein persönlicher Zeuge der von Arvandus zur Schau getragenen Willkür und Verschwendung gewesen zu sein scheint.

Schauspielhaus gemeint ist, dessen Ruinen heute noch teilweise stehen, ist schwer zu sagen. Daß Schauspiele auch später noch stattgefunden haben, geht aus ihrer Erwähnung bei Cäsarius von Arles (Sermo 259 n. 3, Migne P. L. 39, 2225) hervor.

[1]) Instr. II 17, 19: Si refrigerare cupis animam, ad martyres i! Harnack (Die Chronologie der altchristl. Lit. II 437) zeigt sich geneigt, mit Bezug auf diese Stelle die Abfassungszeit der Dichtungen als noch vor dem Jahre 311 liegend anzunehmen, »wenn nicht ‚martyres' die Gräber der Märtyrer sind«.

[2]) Instr. II 21, 1—3: Martyrium, fili, quoniam desideras, audi. Abel qualis erat, esto, aut qualis ipse magister. Rectamque delegit Stephanus sibi viam in iter.

[3]) Mary Lafon, Histoire du Midi de la France, tome I p. 103.

[4]) S. oben S. 105 ff. Kap. I § 4 n. IV.

Auf Arles lenkt uns endlich notwendigerweise ein Versuch zur Beantwortung der Frage, wo Kommodian sich die Kenntnis der kirchlichen Aktenstücke erwerben konnte, deren Benutzung in den Instruktionen zu verschiedenen Malen in den voraufgehenden Untersuchungen hervorgetreten ist. In besonderen Betracht kommt diesbezüglich die Verwertung des Schreibens Papst Leos I. an Bischof Rusticus von Narbonne vom Jahre 458 in der Instr. I 10 (Infantibus[1]), die Berücksichtigung des Kanons 1 und 2 des Konzils von Angers vom Jahre 453 und die des ersten Kanons der Turoner Synode vom Jahre 461 in der Instr. II 27 (Ministris[2]); endlich die Anlehnung an die zwei Schreiben des Papstes Hilarus aus den Jahren 462 und (März) 464 in der Instr. II 25 (De pace subdola[3]), von welchen jenes ausschließlich an den Metropoliten Leontius von Arles, dieses zugleich an ihn und an die gallischen Bischöfe gerichtet war, welche den Streitfall des Bischofs von Vienne untersucht hatten.

Sowohl der zeitlich und örtlich geschiedene Ursprung dieser Stücke, als die Verschiedenheit ihrer Art läßt unschwer ersehen, daß dem Dichter eine Sammlung kirchlicher Akten zugänglich gewesen sein muß, die sowohl Papstbriefe als Konzilsbeschlüsse enthielt. Da nun die Instruktionen vor dem Carmen Apologeticum[4]) und mithin vor dem Jahre 466[5]) vollendet worden sind, so drängt sich schon wegen der Benutzung von Akten, die einer erst eben vergangenen Zeit angehörten und — wie das Schreiben an Leontius — nur für Arles bestimmt waren, der Gedanke auf, daß Kommodian nur auf dem arelatensischen Archiv Einblick in sie erhalten konnte.

Zu demselben Schluß führt uns die andere Erwägung, daß das Archiv der Kirche von Arles in der hier zu

---

1) Kap. I § 2 n. I.
2) Kap. I § 4 n. I.
3) Ebenda n. II.
4) S. Kap. I § 3 n. II.
5) Ebenda n. I.

berücksichtigenden Zeit (außer dem römischen[1]) überhaupt das einzige abendländische war, in welchem es bereits eine derartige umfassendere Sammlung gab.

In den Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule führt nämlich Duchesne aus[2]), daß das arelatensische Archiv die Stätte gewesen sei, wo Papstbriefe und Synodalbeschlüsse nicht bloß verwahrt, sondern auch verwertet wurden: verwertet, indem vier Sammlungen oder Rechtsbücher, die als die frühesten Versuche kirchenrechtlicher Aufzeichnungen im Abendland zu betrachten sind, auf das Archiv von Arles als den Ausgangspunkt der Überlieferung zurückführen, und die selbst wieder der Ausgangspunkt einer reichen und mannigfaltigen kanonistischen Überlieferung geworden sind. Von diesen vier Sammlungen enthielt nach Duchesnes Ansicht die erste vorwiegend dogmatische Stücke christologischen und auf die Gnadenlehre bezüglichen Inhalts: dieselbe habe dem Redaktor der Quesnelliana als Vorlage gedient; die zweite päpstliche Briefe und Privilegien für Arles: diese liege in der Ausgabe W. Gundlachs vor (M. G. H. Epp. t. 3, 5—83); die dritte gallische Konzilsakten: sie sei als der Grundstock jener kanonistischen Sammlungen anzusehen, die teilweise schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts zusammengestellt sein müssen und deren vornehmste handschriftlichen Vertreter aus dem 6. und 7. Jahrhundert stammen (Codd. von Corbie[3]), Cöln[4]), Rheims[5]); die vierte Kaisergesetze, welche kirchenrechtlichen Inhalts oder für Arles bestimmt waren: als dürftigen Überrest derselben sieht Duchesne die Sirmondsche Konstitutionensammlung an.

Was nun die Zeit betrifft, in welcher die archivalischen Sammlungen Arles' in kanonistische übergeleitet wurden, so dürfte diese Arbeit unter Bischof Caesarius (502—542) zwar

---

[1]) S. Grisar, »Archiv des Hl. Stuhles« im Kirchenlexikon² I 1259 ff.

[2]) Bd. I (1894) 140—144 »Arles et le droit canonique«.

[3]) Cod. Parisinus lat. 12079.

[4]) Cod. Coloniensis 212.

[5]) Cod. Berol. 84 (saec. VIII). (= Clarom. 561 = Meerm. 576 = Phillips. 1743.) Vgl. V. Rose, Verz. der lat. Hss. 1, 171.

am regsten betrieben worden sein, aber sicher ist, daß dieselbe schon vorher in Angriff genommen wurde, was Duchesne selbst ausdrücklich hervorhebt[1]) und durch die Herstellung der sog. „Statuta ecclesiae antiqua" unter Bischof Hilarius von Arles näherhin bewiesen werden kann. Wenn ferner die Redaktion der Quesnelliana besser an den Ausgang des 5., als an den Anfang des 6. Jahrhunderts gesetzt wird[2]), so führt ihre Vorlage noch tiefer in das 5. Jahrhundert zurück. Die übrigen Ableitungen arelatensischer Archivbestände aber, die Sammlungen der Typen Corbie, Cöln und Rheims, sind entweder, wie die von Corbie, schon im ersten Viertel des 6. Jahrhunderts entstanden, oder wenn später, so erweisen sie zugleich durch ihr Gefüge aus mannigfachen Vorlagen die weite Entfernung, in welcher sie von der ursprünglichen, gemeinsamen Vorlage stehen müssen, welche gallische Konzilien in chronologischer Folge enthielt.[3]) Neben ihnen gibt es andere kanonistische Sammlungen, deren erste Redaktion gleichfalls in das 6. Jahrhundert fällt (wenn die überlieferten Kodizes auch erst aus dem 8. Jahrhundert stammen), und die von Anfang für den Gebrauch südgallischer Kirchen verfaßt wurden; auch in diesen fand Duchesne die Spuren des arelatentischen Grundstocks. Es sind dies — um Maassens Benennungen beizubehalten — die Sammlung der Handschrift von Saint-Maur[4]) und die der Handschrift von Albi[5]) (deren Name nicht bloß einen zufälligen Fundort, sondern den ersten und ursprünglichen Aufbewahrungsort bezeichnet).

Ziehen wir nun aus dem Gesagten in Hinsicht unserer eingangs gestellten Frage den Schluß, so ergibt sich ein doppeltes: erstens, daß die arelatensische Kirche zufrühest und allein unter allen gallischen (und unter allen abend-

---

[1]) Duchesne a. a. O. 141.

[2]) Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanon. Rechts I 382+-394 und Duchesne im Bull. crit 15 (1894) 181 ff.

[3]) Vgl. über Corbie und Cöln Maassen a. a. O. S. 585.

[4]) Cod. Paris. lat. 1451 und Vatic. Reg. 1127; südgall. Herkunft, vielleicht zuerst in Narbonne.

[5]) Cod. Albig. 2; Cat. gén. des Mss. des dép. 1 (1849) 481.

ländischen neben Rom) eine wohlangelegte Sammlung von Papstbriefen und Konzilsakten besaß, wie Kommodian eine solche ohne Zweifel benutzt hat; zweitens, daß die Anlage dieser Sammlung sicher bis in die Hälfte des 5. Jahrhunderts, d. i. bis in die Zeit Kommodians zurückreicht. Aus diesen beiden Tatsachen aber folgt unmittelbar der Hinweis auf Arles als Antwort auf die Frage, wo der Dichter die von ihm benutzte Sammlung vorgefunden, und demnach auch wo er geweilt hat.

IV. Wenn der Verfasser der Instructiones aber auch zu Arles lebte, so scheint doch aus einigen Andeutungen derselben hervorzugehen, daß er nicht von dort, noch aus Gallien überhaupt, sondern aus Gaza in Syrien stammte.

Diese Ansicht, die von einigen Forschern geteilt, von anderen als unbewiesen abgelehnt worden ist, stützt sich des näheren auf die bekannte Überschrift der Schlußinstruktion des zweiten Buches: Nomen Gasei. Die verschiedenen Meinungen, welche ihre Deutung hervorgerufen hat, sind in der Einleitung bereits erwähnt worden. Was ihrer Gleichsetzung mit Nomen Gazaei und einer damit gegebenen Verweisung auf Gaza als Geburtsstadt Kommodians hauptsächlich Schwierigkeit bereitete, war (neben dem Glauben an dessen afrikanische Heimat) die Schreibung des Sibilanten s statt z, zumal da letzterer in anderen Wörtern, wie gazum, gazophylacium, häufig genug auftrete, um seinen Gebrauch als dem Dichter durchaus geläufig zu zeigen.

Ein Versuch zur Lösung der Frage dürfte u. E. am besten von dieser Schreibform zunächst absehen, um die Aufmerksamkeit einigen anderen Punkten zuzuwenden, welche die durch das Wort Gaseus an sich immerhin nahe gelegte Deutung auf Gaza nicht wenig zu empfehlen scheinen. Zuvor möge indes eine Bemerkung über den demselben im allgemeinen beizumessenden Sinn gestattet sein.[1])

[1]) Anlaß zu derselben gibt eine neue Aufstellung A. Harnacks in der »Chronologie der altchristl. Literatur« II (1904) 436. Nachdem derselbe die Deutung des »Nomen Gasei« auf die Stadt Gaza erwähnt, wendet er gegen sie ein, daß »Kommodian, der den Buchstaben z nicht meidet,

Als sicher kann hingestellt werden, daß der Dichter mit dem genannten Wort sich selbst bezeichnet und daß er durch dasselbe einen Beinamen seiner Person ausdrückt, dessen Nennung nur den Zweck hat, den Leser zum Aufsuchen und Auffinden seines eigentlichen Namens, d. i. des im Akrostichon versteckten „Commodianus" zu veranlassen. Dem gleichen Zweck dient auch der deutliche Wink im Schlußvers des Gedichtes: „Curiositas docti inveniet nomen in isto." Als volle Namensbezeichnung, die der Dichter sich beilegt, dürfte also die Form „Commodianus Gaseus" zu betrachten sein. Beachtet man nun, daß im 5. Jahrhundert die altrömische Sitte der mehrfachen Namensbezeichnung mittels Familien- und Gentilnamens meist aufgegeben[1]) und an ihrer Statt die nähere Bestimmung des Eigennamens

sondern bevorzugt, dann »Gazeus« geschrieben hätte«. Auf diese Auffassung werden wir zu Schluß des obigen Abschnittes näher einzugehen haben. Sodann fährt H. fort: »Es wäre auch seltsam, wenn dieser waschechte Abendländer — denn als solcher erweist er sich — aus Gaza stammte! Die Sache scheint mir einfach zu liegen. Die Aufschrift und das Akrostich bilden eine Gleichung: »Nomen Gasei« = »Commodianus mendicus Christi«, d. h. so will er, der Gasei heißt, genannt sein; Commodianus ist Signum; der Verfasser hieß also wirklich »Gasei«. Das ist ein semitischer Name, s. 1. Chron. 2, 31: Gases, griechisch — Gasei oder Gazei (so Lukian). Kommodian war also, da an Afrika als seine Heimat sehr wohl gedacht werden kann, ein latinisierter Punier.« Das scheinbar Seltsame einer Herkunft Kommodians aus Gaza dürfte sich bei Beachtung der oben im Text zu berührenden syrischen Einwanderung nach Gallien verlieren. Was aber den Gedanken anlangt, daß der Dichter in Instr. II 39 einen Namenstausch anzeige, und daß die Überschrift seinen alten, das Akrostichon den neugewählten Namen darstelle, so fehlt es in der Dichtung an jeglichem Halt, wodurch sich eine solche (gewiß nicht selbstverständliche) Deutung, oder, wie H. sich ausdrückt, eine solche »Gleichung« begründen ließe. Um dieselbe anzusetzen, muß H. die Voraussetzung machen, daß in der Überschrift der Name »Gasei« sich darbietet: dagegen spricht aber die lateinische Konstruktion, welche aus der Verbindung Nomen Gasei als Namensform nur ein Gaseus entnehmen läßt.

[1]) Vgl. H. Cannegieter, De mutata Romanorum nominum sub principibus ratione (Trajecti ad Rhenum 1758) p. 273: Inde a Caesare dictatore usque ad Antoninos praenomina et gentilia nomina neglegi coepta sunt, cognomina contra valere. Ab Antoninis usque ad Constantinos πολυωνυμία placuit et in struem cumulata sunt promiscue nomina. Ad pauciora reditum sub Constantinis.

durch Beifügung einer Orts- oder Herkunftsbezeichnung etwas ganz Gewöhnliches war, so ist es wohl das an sich nächstliegende, auch in dem Wort Gaseus eine von einem Ortsnamen abgeleitete Bezeichnung zu vermuten, zumal die adjektivische Form darauf hindeutet. Da nun die Stammbildung der letzteren den Namen Gaza um so unvermeidlicher in Erinnerung bringt, als andere wahrscheinliche Ableitungen fehlen, so steht die Konjektur Gaseus = Gazaeus an sich nicht auf so gar schwachen Füßen, und sie verdient um so höheren Anspruch auf Beachtung, wenn ihr aus anderen Gesichtspunkten weitere Stützen gegeben werden können. Solche glauben wir aber einerseits in einigen Andeutungen der Gedichte, anderseits in der gerade für die gallische Umgebung des Dichters sehr bedeutsamen Wahl eines an Syrien erinnernden Beinamens zu finden.

Unter den Anhaltspunkten, welche die Dichtungen zu einer Schlußfolgerung auf die syrische Herkunft Kommodians bieten, sind zunächst zwei wichtig: die Berücksichtigung des Ammudatesdienstes in der Instr. I 18 und eine Anspielung auf den syrisch-phönizischen Astartekult in der Instr. I 16. Ersterer ist bereits im vorigen Kapitel (§ 5 n. III) eingehend besprochen und dort u. a. die von Th. Nöldeke gegebene und allgemein gebilligte Erklärung angeführt worden, wonach das Wort Ammudates (= ʿammud-ʿate d. i. Stein oder Säule des ʿAte) der Name des auch in den Formen ʿAtar-ʿate (*Ἀτάργατις*), *Ἄτυς* zu erkennenden nordsyrischen National- oder Hauptgottes ist. Daß Kommodian ihn ebenso als den Götzen bezeichnet, der von seinen Anhängern als höchster Gott verehrt wurde, lehrt das Akrostichon der nur von einem Gott handelnden Dichtung: De Ammudate et Deo Magno.

Dieser Rücksichtnahme auf einen syrischen Nationalkult stellt sich als ein zweites gleichwertiges Moment bei Prüfung der Frage um die Herkunft des Dichters die Anspielung auf den in Syrien (im weiteren Sinne) heimischen Astartekult zur Seite. Zum besseren Verständnis der Eigenart desselben, sowie des inneren Zusammenhanges beider Kulte sind einige Vorbemerkungen nötig.

Nach den Darlegungen Ed. Meyers[1]) war es unter den Bewohnern Großsyriens der Brauch, zu dem höchsten Gott, d. i. dem Ba'al des betreffenden Stammes ein weibliches Gegenstück anzunehmen, als welches allenthalben Astarte erscheine; habe jener einen eigenen Namen, so werde auch wohl seine Gemahlin danach bezeichnet: in Nordsyrien heiße sie demgemäß 'Atar-'ate (*Ἀτάργατις*), d. i. die Gattin des 'Ate. Nach der ihr beigelegten Bedeutung ist sie „die Göttin des Naturlebens, der Zeugung, sowie des Erstlebens der Natur. Als Göttin der Liebe nennen die Griechen sie Aphrodite".[2])

Eine Besonderheit ihres Kults war die Gewähr der Prostitution für Frauen vor ihrer Verheiratung. Diese Sitte herrschte in Babylonien[3]), Lydien[4]), Phönikien und einigen Nebenländern[5]); die Phönizier haben sie auch in ihre Kolonien übertragen. So spricht Justinus in seiner Epitome des Pompeius Trogus (in augusteischer Zeit) von ihr mit Bezug auf Cypern[6]), Valerius Maximus (um die gleiche Zeit) erwähnt sie bezüglich Sikkas in Afrika.[7]) Daß sie in diesem Lande aber allmählich wieder in Abnahme gekommen ist, zeigt das dortige Durchdringen des zwar verwandten, aber anders gearteten Kults der *Ἀστάρτη Οὐρανία* (der Caelestis Virgo), sowie eine Bemerkung des hl. Augustin in der Civ. Dei (IV 10), der die Sitte als eine ehemalige

1) Bei Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie s. v. Astarte Bd. I col. 650 (4. a.).

2) Ebenda col. 653 (c.). Auf die Identität der äußeren Gestalt beider Idole (des Steinkegels) wurde schon oben S. 138 Note 1 hingewiesen.

3) Strabo, Geograph. l. 14, 20 (C. 745).

4) Herodot 1, 93.

5) Das. 196.

6) L. XXII 5: Mos erat Cypriis virgines ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere, pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas.

7) Factorum et dictorum memorab. II 6, 15: Cui gloriae (der Treue indischer Frauen) Punicarum feminarum, ut ex comparatione turpius appareat, dedecus subnectam: Siccae enim fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant atque inde procedentes ad quaestum, dotes corporis iniuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo coniugia iuncturae.

Gewohnheit der „Phoenices“ bezeichnet.[1]) In Großsyrien hat sie dagegen, und zwar in noch abschreckenderer Art, wenigstens bis in das vierte Jahrhundert hinein fortbestanden, was sich aus einem doppelten Zeugnis des Eusebius in der Evangelica Praeparatio (IV 16) und in der Vita Constantini (III 58) ergibt: von diesen beiden speziell auf Heliopolis sich beziehenden Stellen handelt die erste mehr von der ethischen Verirrung jenes Kults, der durch Unzucht der Gottheit zu gefallen glaube[2]), während in der zweiten die allgemeine Verbreitung desselben unter den dortigen Heiden hervorgehoben wird, der Konstantin teils durch Gesetzesbestimmungen, teils durch Zerstörung der Venustempel (vgl. III 55 über die Niederlegung des Tempels zu Aphaka in Phönizien) entgegenzuwirken suchte. Der Text der letzteren lautet (in der Übersetzung bei Migne P. G. 20, 1123): Qua in urbe gentiles quidem, qui obscaenam libidinem Veneris vocabulo afficiunt, uxoribus ac filiabus suis stupri impune admittendi licentiam concesserant. Nunc vero nova lex ab imperatore directa est plena modestiae, qua cavetur, ne quidquam eorum, quae prius in more posita erant, praesumatur.[3])

---

[1]) An Veneres duae sunt, una virgo, altera mulier? An potius tres, una virginum, quae etiam Vesta est, alia coniugatarum, alia meretricum? Cui etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam iungerent eas viris.

[2]) Evang. Praep. IV 16 (Migne P. G. 21, 284): *Ὅτι δὲ φαύλων ἦν καὶ πονηρῶν ταῦτα* (die Menschenopfer) *δαιμόνων, εἴη ἔτι μᾶλλόν σοι συμφανὲς, εἰ λογίσαιο τὰ τῆς ἐπιῤῥήτου καὶ ἀκολάστου πορνείας αὐτῶν τῆς ἐν Ἡλίου πόλει τῆς Φοινίκης εἰσέτι νῦν ἐπιτελούμενα, καὶ παρὰ πλείστοις ἄλλοις ἀνθρώπων. Μοιχείας γοῦν καὶ φθορὰς καὶ παρανόμους ἑτέρας μίξεις ἐπὶ τιμῇ θεῶν, ὥσπερ τι χρέος ὀφειλόμενον, χρῆναί φασιν ἐκτελεῖν καὶ τῆς μοιχιδίου καὶ πορνικῆς πράξεως τοῖς θεοῖς ἀπάρχεσθαι, τῆς ἀκλεοῦς ταύτης καὶ ἀσέμνου ἐμπορίας ὥσπερ τι χαριστήριον ἀγαθὸν τοὺς καρποὺς αὐτῆς ἀνατιθέντας· ὅμοια γὰρ ταῦτα ταῖς ἀνθρωποθυσίαις.*

* [3]) Vita Const. III 58: *Οἷον ἐπὶ τῆς Φοινίκων Ἡλιουπόλεως, ἐφ’ ἧς οἱ μὲν τὴν ἀκόλαστον ἡδονὴν τιμῶντες προσρήματι, γαμεταῖς καὶ θυγατράσιν ἀναίδην ἐκπορνεύειν συνεχώρουν. Νυνὶ δὲ νόμος ἐφοίτα νέος τε καὶ σώφρων παρὰ βασιλέως, μηδὲν τῶν πάλαι συνήθων τολμᾶν διαγορεύων.*

Das Gesagte dürfte zur Würdigung der in Instr. I 16 enthaltenen Stelle genügen, in welcher Kommodian auf eben diesen Astartedienst anspielt. Das Gedicht selbst sucht den Heiden ihre Unwissenheit hinsichtlich der Gottheit aus ihrem religiösen Verhalten zu beweisen. Zu diesem Zweck hält der Dichter ihnen vor, daß sie sich in ihrer Ratlosigkeit mit den Formen der Gottesverehrung (Opfern und Gebeten) bittend bald an die Gestirne, bald an die Geister der Verstorbenen, bald auch an selbstverfertigte Götzen wenden, welche sie ihre „Herren" (vgl. Baʿalim) nennen; darauf fährt er fort (V. 8 ff.):

Aut feminas quoque nescio quas deas oratis,
Bellonam et Nemesim, deas Furinam, Caelestem
Virginem, et Venerem, cui coniuges vestrae delumbant.

Daß in dem letzten Satz eine Bezugnahme auf den rituellen Astartekult zu erkennen ist, scheint gewiß. Wie nämlich das ganze Gedicht von Kultformen handelt, unter denen höhere Mächte um ihren Beistand ersucht werden sollen, so erwähnt die angeführte Stelle insbesondere die törichten Gebetsanrufungen weiblicher Gottheiten. Daß der Dichter dabei an einen in Tempeln dargebrachten Kult denkt, zeigt der im nächstfolgenden Vers („Sunt alia praeterea daemonia procul a fanis, Quae nec numerantur adhuc et in collo feruntur") zum Ausdruck gebrachte Gegensatz, der abschließend in Kürze auf die außer den Tempeln verehrten kleineren Götzen hinweist. Nach dem wesentlichen Gedankengang des Gedichtes, welcher in der oben genannten Stelle seinen Abschluß findet, kann daher das „delumbare Veneri" nicht anders denn als rituelle Kultform verstanden werden. Da es nun sachlich dasselbe bedeutet, was die angeführten Worte des Eusebius über die mit dem syrischen Astartekult verbundene Prostitution verheirateter Frauen sagen, so scheint kein Zweifel zu erübrigen, daß der Dichter auf eben diesen Kult hinweist, und daß er sich durch seine Umgebung selbst — wie die Anrede cui coniuges vestrae d. beweist — zur Erwähnung desselben veranlaßt gefunden hat. Über letzteren Punkt wird später Näheres zu sagen sein.

Fassen wir die Beobachtungen, zu welchen uns die Instruktionen I 18 und I 16 den Stoff bieten, zu einem Schluß auf die in Frage stehenden orientalischen Heimatsbeziehungen des Dichters zusammen, so scheint zunächst die Annahme einer engeren Verbindung desselben mit Syrien wegen der auffälligen Kenntnis und Rücksichtnahme auf die national-syrischen Kulte des ʿAte (Ammudates) und der Astarte unabweisbar. Dieser Umstand aber verleiht der eingangs erwähnten mutmaßlichen Deutung des Wortes Gaseus = Gazaeus und der auf sie gegründeten Meinung von der Herkunft des Dichters aus dem syrischen Gaża nicht geringen Halt.

Eine weitere Bestätigung derselben dürfte sich aus der Prüfung des Grundes ergeben, der den Dichter zur Wahl eines an Syrien erinnernden Beinamens gerade in gallischer Umgebung bewegen konnte.

Daß zu Ende des vierten Jahrhunderts und später eine starke Einwanderung vom Orient und speziell von Syrien her nach Gallien stattgefunden hat, ergibt sich neben dem Kanon I der Synode von Nîmes (394[1]) aus der großen Zahl von Grabschriften in Gallien, welche den Beinamen „Syrus" zeigen. Ihrer Häufigkeit wegen ist Le Blant sogar der Meinung[2]), daß man sich dort geradezu gewöhnt habe, einen jeden Orientalen einfach einen Syrer zu nennen. In manchen Städten gab es sowohl nach Ausweis jener Inschriften, als auch nach erhaltenen Berichten ganze Kolonien derselben, unter ihnen nicht weniger Juden. So erzählt Gregor von Tours in der Historia Francorum (VIII 1) von dem Einzug des Königs Gunthram in Orléans: „Processit in obviam eius immensa populi turba cum signis atque vexillis canentes laudes. Et hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum . . . concrepabat." Bezüglich Arles finden sich ähnliche Notizen. In der Gedächtnisrede auf den Bischof Honoratus von Arles gedenkt dessen

---

[1]) Hefele, Konziliengesch. II² 62: In primis, quia multi de ultimis Orientis partibus venientes presbyteros et diaconos se esse confingunt, ignota cum suscriptione apostholia ignorantibus ingerentes cet.

[2]) Inscriptions chrét. de la Gaule p. CXV.

Nachfolger Hilarius der vielsprachigen Lobeserhebungen, die bei dem Leichenbegängnis desselben vernommen wurden: „Persultavit in gloria sua (Honorati) Dei gloria et in dissonis diversarum linguarum choris amor consonus" (Migne 50, 1262 C). Dazu bemerkt Valesius in der Notit. Gall. p. 40: „Scilicet Syri et Iudaei multi erant Arelati, Gothi aliquot, Burgundiones et Franci." In der von einem Zeitgenossen des Bischofs Hilarius (gest. 449) verfaßten Lebensbeschreibung aber heißt es: „ad exequias venerandas non solum fidelium, sed etiam Iudaeorum concurrunt agmina copiosa . . . Hebraeam concinentium linguam in exsequiis honorandis audisse me recolo." [1])

Wenn nun Kommodian in der Tat aus Syrien stammte, was die erstgegebenen Nachweise anzunehmen gestatten, so scheint es bei der Anwesenheit einer so großen Zahl seiner Landsleute in Gallien durchaus natürlich, einerseits, daß er mit seinem Bekehrungseifer auf dieselben gelegentlich jene besondere Rücksicht nahm, welche die Instruktionen I 16 und I 18 bezeugen; anderseits, daß er, wie unter ihnen, so auch in weiteren Kreisen seiner gallischen Umgebung wohl als „der Mann von Gaza" [2]) (Gazaeus) bekannt sein konnte, was eben der Titel der Schlußinstruktion anzudeuten scheint.

Mit den Anzeichen, welche auf die Herkunft des Dichters aus dem syrischen Gaza weisen, steht aber auch die Schreibform Gaseus nicht in Widerspruch. Nach sowohl griechischer, als semitischer Schreibung weist der Name der Stadt einen weichen s-Laut auf (= Gasa), zu dessen idiomatischer Wiedergabe das lateinische z nach der gewöhnlichen und auch von Kommodian befolgten Aussprache ungeeignet war. Wollen wir uns von letzterer eine genaue Vorstellung machen, so brauchen wir nur die durch das Akrostichon der Instr. I 37 bezeugte Form iudaeidiare = iudaeizare zu beachten: sie lehrt, daß das lateinische z für

---

[1]) Migne P. L. 50, 1243.

[2]) G. Boissier, Commodien (Mélanges Renier) p. 39: Du titre Nomen Gazaei on peut conclure, qu'au moment, où il écrivait, il n'habitait plus sa ville natale, et qu'il vivait dans un pays plus ou moins éloigné, ou l'on l'appelait: »l'homme de Gaza«.

den Dichter, wie für ein römisches Durchschnittsohr überhaupt[1], den Wert eines Doppellautes dj (ž) hatte. Wurde dasselbe in griechischen Lehnwörtern, wie gaza, gazophylacium an Stelle des griechischen ζ verwandt, so ergab sich eine veränderte lateinische Aussprache. Insofern daher Kommodian auf eine klare Wiedergabe seines von der Stadt Gaza entlehnten Beinamens halten mochte, dürfte er wohl mit Absicht (zum Unterschied von dem lateinischen Lehnwort gaza) die Schreibform Gaseus gewählt haben.

§ 2.

Sein Stand.

Der lesbare Rest der zum Teil verwischten subscriptio des Carmen Apologeticum[2] nennt bekanntlich den Verfasser ohne Angabe seines Namens einen „sanctus episcopus“, ein Umstand, der wesentlich zu der Ansicht beigetragen hat, daß Kommodian Bischof gewesen sei. Daß die Bezeichnung in diesem Falle aber (wie auch sonst manchmal in Handschriften[3]) fälschlich gebraucht und der Dichter wenigstens zur Abfassungszeit sowohl des Carmen als der Instructiones nicht Bischof gewesen sein kann, ist bereits von Bunsen[4]) und Kraus[5]) aus einem durchaus triftigen Grunde hervorgehoben worden, welcher zugleich allen anderen Vermutungen den Halt zu entziehen vermag, die zur Stütze jener Ansicht aus den Dichtungen selbst vorgebracht worden sind.[6]) Ersterer wies nämlich auf die Verse C. A. 61 f.:

Non sum ego vates nec doctor iussus ut essem,
Sed pando praedicta vatum oberrantibus austris

---

1) E. Seelmann, Die Aussprache des Latein S. 305.

2) S. oben S. 72.

3) So wird z. B. in den Münchener Hss. Cod. lat. 14461 und 14468 saec. IX. der Presbyter Gennadius als Massiliensis episcopus bezeichnet und im Cod. Vat. lat. 5271, welcher ein alphabetisches Schriftstellerverzeichnis enthält, der Mönch Bachiarius gleichfalls als Bischof ausgegeben.

4) S. Einleitung S. 14.

5) Ebenda S. 17.

6) Ebenda S. 14 f.

als auf eine die bischöfliche Würde durchaus ausschließende Äußerung hin, während letzterer in der ähnlichen Beteuerung des Dichters in der Instr. II 22, 15, daß er nicht Lehrer sei:

Non sum ego doctor, sed lex docet ipsa clamando

die Leugnung des bischöflichen Charakters fand. Aber weder Bunsen noch Kraus hat die Unvereinbarkeit jener Erklärungen mit der Annahme, daß Kommodian eine bischöfliche Stellung inne gehabt, des näheren dargelegt. Zur besseren Einsicht in diesen Sachverhalt werden wir daher zunächst die Bedeutungsentwicklung des Wortes doctor im kirchlichen Sprachgebrauch kurz darzulegen suchen (I), um sodann zu dem weiteren Beweise überzugehen, daß der Dichter überhaupt nicht Kleriker, sondern ein Laie (II), und als solcher ein sogenannter Aszet gewesen ist (III).

I. Das Wort doctor hat im kirchlichen Sprachgebrauch eine deutlich verfolgbare Bedeutungsentwicklung genommen: während es im 3. Jahrhundert noch im allgemeinen einen mit Wahrnehmung des kirchlichen Unterrichts betrauten Lehrer bezeichnet, ist es bereits im 4., zufolge der mehr und mehr vom Bischof allein ausgeübten kirchlichen Lehrtätigkeit, zu einem fast ausschließlichen Synonymon mit episcopus geworden. Diese Bedeutungsentwicklung ist derjenigen ähnlich, welche auch die Ausdrücke sacerdos und pastor erfahren haben, die im 4. und 5. Jahrhundert ohne näheren Zusatz gleichfalls den Bischof bezeichnen.[1])

Als Ausdruck für einen kirchlich beauftragten Lehrer kommt das Wort doctor zuerst beim hl. Cyprian vor, der in Epistola 29 (Hartel[2]) die von ihm selbst, den Pres-

[1]) S. oben S. 82 Note 1.

[2]) Der Hartelsche Text dürfte einer doppelten Verbesserung benötigen, indem einmal die auch im Index s. v. Optatus wiederkehrende Lesart doctorum audientium verfehlt ist, und sodann zur Verständlichkeit des Zusammenhanges die Aufnahme des zweiten, vom Cod. v gebotenen quando in den Text unerläßlich scheint. Bezüglich der dadurch entstehenden Verbindung von quando mit dem Coni. s. den Index Hartels s. v. quando. Mit diesen Abänderungen lautet die Stelle: (Saturum et Optatum) quos iam pridem communi consilio clero proximos feceramus, quando aut Saturo die Paschae semel atque iterum lectionem dedimus, aut modo, quando

bytern und Diakonen vorgenommene Bestellung des Lektors Optatus zum doctor audientium, d. h. zum Lehrer der Katechumenen[1]) erwähnt. Derselbe Brief spricht auch von presbyteri doctores, welche gemeinsam mit dem Bischof die angehenden Lektoren in den für ihr Amt erforderlichen Kenntnissen zu prüfen und wohl vorher darin zu unterweisen hatten, wie es auch später Sitte war.[2]) Eines Presbyters, der ebenfalls zugleich doctor war, gedenkt ferner der Bericht über das Martyrium der hl. Perpetua.[3]) Wie der nur bestimmten Klerikern verliehene Titel erkennen läßt, fand demnach eine Auswahl und eigene Berufung unter denselben zur Ausübung des Lehramtes statt und nur die ausdrücklich damit beauftragten hatten ein Anrecht auf jene Benennung. Ein direktes Zeugnis legt hierfür der 7. Kanon des Konzils von Caesaraugusta (380) ab, durch welchen die Annahme des Titels „doctor" einem jeden untersagt wird, der nicht die (kirchliche) Befugnis dazu habe: „Ne quis doctoris nomen sibi imponat praeter has personas, quibus concessum est, sicut scriptum."[4]) Als einen der Autorisierung unterliegenden Titel erklärt ihn daher auch der um dieselbe Zeit in Rom lebende sog. Ambrosiaster, indem

---

cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorem audientium constituimus, examinantes, an congruerent illis omnia, quae esse deberent in his, qui ad clerum parabantur.

[1]) Nach der überzeugenden Darlegung von Funk »Die Katechumenenklassen des christl. Altertums« (Tüb. Quartalschr. 65 (1883) 41 ff. ist die herkömmliche Unterscheidung einer Drei- bezw. Zweiteilung der Katechumenen unhaltbar. Der lateinische Ausdruck audientes ist einfach gleichbedeutend mit catechumeni und wird zur Vermeidung dieses Fremdwortes gebraucht. Die Taufkandidaten (electi, competentes) wurden als bereits aus dem Katechumenat ausgetreten und den Gläubigen beigesellt betrachtet.

[2]) Das zweite Konzil von Vaison (529) bestimmt im 1. Kanon: Alle Priester in den Parochien sollen, wie dies bereits in ganz Italien sehr heilsame Sitte ist, die jüngeren, unverheirateten Lektoren zu sich ins Haus nehmen und sie im Psalmengesang, in den kirchlichen Lesungen und im Gesetze des Herrn unterrichten, damit sie tüchtige Nachfolger für sich heranziehen . . .

[3]) Ruinart n. 13.

[4]) Eine Anspielung auf Jacob. III 1: Nolite plures fieri magistri.

er zur Erläuterung von 1. Cor. 12, 29 (Numquid omnes doctores?) einfach schreibt: „Ille doctor est, cui (v. l. alios erudire) conceditur."

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daß die doctores stets Kleriker waren. Zwar konnten an sich auch Laien einen kirchlichen Lehrauftrag erhalten, wie es das Beispiel des Origenes und vielleicht anderer Lehrer an der berühmten, kirchlicherseits eingerichteten und geleiteten Katechetenschule von Alexandrien dartut, deren Professoren daher vom hl. Hieronymus sämtlich als ecclesiastici doctores bezeichnet werden.[1]) Aber das waren höchstseltene Ausnahmen. Für das Morgenland sind nur wenige derartige Fälle[2]), für das Abendland kein einziger bezeugt. Im Abendland bot sich auch kaum eine Gelegenheit für ein offiziell-kirchliches Lehren von Laien, da es hier für weitere Kreise eingerichtete kirchliche Schulen nach Art der morgenländischen Katechetenschulen, wenn überhaupt je, so bereits im 4. Jahrhundert nicht mehr gab. Letzteres erhellt aus einem Zeugnis des Ambrosiaster. Mit Hinblick auf die von der Synagoge geleiteten niederen jüdischen Schulen, in welchen die erste Kenntnis des Gesetzes und der heiligen Geschichte vermittelt wurde (den sog. Beth-Sopherîm im Gegensatz zu den mit Schriftauslegung sich befassenden Beth-Midrasch) gibt derselbe zu der Stelle 1. Cor. 12, 28 (Tertio doctores) die Erklärung: „Illos dicit doctores, qui in ecclesia litteris et lectionibus retinendis pueros imbuebant more Synagogae, quia illorum traditio ad nos transitum fecit"; zu Eph. 4, 11 aber fügt er dieser Erklärung (nach einer fast genauen Wiederholung ihres Wortlauts) hinzu: „quae (traditio) per neglegentiam obsolevit".

Ein weiterer Umstand, der den Laien in der Folgezeit jede Möglichkeit eines kirchlichen Lehrens verschloß, war der, daß im 4. und 5. Jahrhundert auch der Katechumenatsunterricht, und zwar sowohl im Morgen- als im Abendland, nicht mehr eigens bestellten Lehrern übergeben zu werden

[1]) De viris illustr. c. 36.
[2]) S. Bingham, Antiquities XIV 4, 4.

pflegte, sondern ausschließlich der allgemeinen kirchlichen Unterweisung in der missa catechumenorum und privater Fürsorge überlassen blieb. Mit der Darlegung dieser Tatsache beschäftigt sich ein eingehender Nachweis von Probst über den Verfall des Katechumenats in der angegebenen Zeit.[1] Eine notwendige Folge dieses Zustandes aber war es zugleich, daß mit ihm das ehemalige Institut der kirchlichen doctores erlosch. Kirchliche Lehrer in einem dem oben erklärten ähnlichen Sinne werden in dieser zweiten Periode aus den Klerikern nur noch ganz ausnahmsweise bestellt und dann bloß auf kurze Zeit für die unmittelbar auf die Taufe sich vorbereitenden „electi" oder „competentes", denen eine eingehendere instructio fidei zu erteilen war, welche wesentlich in der Mitteilung und Erklärung des Symbolum bestand. Mit diesem Unterricht ist beispielsweise in Aquileja der Diakon Eusebius beauftragt gewesen, wie aus einer Mitteilung des Rufinus in der ersten Apologie (n. 4) hervorgeht: „Eusebius . . . diaconus simulque pater[2]) mihi et doctor symboli et fidei fuit"; von Presbytern, welche ihn erteilten, werden in dieser ganzen Zeit nur Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem und Augustin erwähnt. Der Regel nach hielten eben die Bischöfe selbst, wie die Predigten in der gewöhnlichen missa catechumenorum, so auch diese besonderen Taufkatechesen, was noch heute ihre zahlreich erhaltenen Symbolerklärungen und Kompetentenreden bezeugen. Die allmähliche Einschränkung des gesamten kirchlichen Katechumenenunterrichts auf den Bischof allein hatte aber weiter zur Folge, daß auch der früher um-

---

[1]) »Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts« § 12; vgl. den Art »Katechetischer Unterricht« von Weiß in der Realenzykl. des christl. Altertums von Kraus II 139 n. 4, der u. E. ohne Erfolg eine gegenteilige Auffassung wahrscheinlich zu machen sucht.

[2]) = susceptor, Taufpate. Nach den Const. Apost. III 16 soll der Diakon das männliche, die Diakonissin das weibliche Geschlecht zur Taufe führen. Auf Grund der dadurch übernommenen Patenschaft (ὑποδέχεσθαι) wird der erstere pater, die letztere mater des Täuflings genannt. Vgl. Migne P. G. I 798 Note 93.

fassendere Titel doctor zu einem ausschließlichen Synonymon mit episcopus wurde.[1])

Die Tatsache dieses Brauches zeigt sich in der seit Mitte bis Ende des 4. Jahrhunderts bei den abendländischen Schriftstellern allenthalben auftretenden Gewohnheit, beide Ausdrücke als gleichwertig zu nehmen.

So sagt z. B. der Ambrosiaster, nachdem er zu 1. Tim. 5, 1 auf das ehemalige Mitentscheiden der Presbyter bei Beratung kirchlicher Angelegenheiten hingewiesen: „quod qua neglegentia obsoleverit, nescio, nisi forte doctorum desidia aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri." Prudentius läßt den heidnischen Richter Ämilianus also zum Märtyrerbischof Fructuosus von Tarragona sprechen (Perist. VI 37 f.):

> Tu, qui doctor, ait, seris novellum
> Commenti genus . . .

In der Passio Philippi Heracleani episcopi (unter Diokletian; bei Ruinart p. 440 sqq.) gibt der Diakon Hermes auf die Frage nach seinem Stande dem Richter Bassus die Antwort (c. 7): „Decurio sum et doctori meo in omnibus obsecundo"; dem Presbyter Severus aber erteilt Justinus, der Amtsnachfolger des Bassus, im Verhöre die Mahnung (c. 8): „moneo te, ne seducaris insania, qua doctor vester Philippus irritatus paenam proprio furore sibi peperit."

Bachiarius bedient sich im Schlußteil seines dem Papste eingereichten libellus de fide zweier für unsere Frage sehr bezeichnenden Zusammenstellungen, indem er das einemal sagt: „sacerdotes sive doctores, qui sunt capita populi et columnae ecclesiarum" [2]) und kurz darauf: „pedes equorum

---

[1]) Ganz zutreffend ist die Beobachtung von Probst (»Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten« S. 22), daß den Bischöfen in der ersten christl. Zeit der Ehrentitel Doctor nie beigelegt erscheine. Der von ihm vermutete Grund, es sei deshalb nicht geschehen, »weil die Bischöfe vermöge ihrer Stellung mehr als jeder Presbyter Lehrer waren«, dürfte nach dem oben Gesagten genauer so zu bestimmen sein, daß der Titel Doctor früher den vom Bischof ständig delegierten Lehrer, später, beim Aufhören dieser Sitte, den Bischof selbst als den amtsgemäß fungierenden und keiner Delegation bedürfenden Lehrer bezeichnete.

[2]) Migne P. L. 20, 1035 A.

regis, qui sunt nisi episcopi aut doctores, quorum pedes veloces sunt super montes."[1]) Ähnlich setzt Julianus Pomerius (der arelatensische Rhetor und nur etwas jüngere Zeitgenosse Kommodians) zur Umschreibung von sacerdotes (Bischöfe) das Wort doctores ein (de vita contemplat. II 5[2]): „Si recolis, inquam, quid de sanctis sacerdotibus fuerit disputatum, sufficiens accepisti responsum. Ecclesiae quippe doctoribus . . ." Die gleiche Umschreibung wählt auch Bischof Ruricius von Limoges, der den Bischof Faustus von Reji im selben Schreiben einmal als „beatissime sacerdos", das andere Mal als „doctor eximie" anredet.[3]) Diesen Zeugen läßt sich endlich Kommodian selbst anreihen, der in der Instr. II 16 das Wort doctores zweimal im Sinne von episcopi gebraucht, was schon Dombart erkannte[4]) und was sich als richtig aus einer Vergleichung mit einer inhaltlich gleichen Stelle bei Julianus Pomerius ergibt.[5]) Die betreffenden Verse lauten:

1 Si quidam doctores dum exspectant munera vestra[6]),
Aut timent personas, laxantes [= laxant] singula vobis,
Et ego non doceo, sed cogor dicere verum . . .
15 Tu fidis muneri, quo doctores ora procludunt,
Ut taceant, neque dicant tibi iussa divina:
Me vera dicente, sicut teneris, respice Summum!

---

[1]) Ebenda 20, 1036 B.
[2]) Ebenda 59, 449 A.
[3]) Ed. Engelbrecht C. S. E. L. 21, 351 Z. 6 und 20.
[4]) S. den Index seiner Ausgabe s. v. doctor.
[5]) Migne P. L. 59, 435; oben S. 116 Note 5.
[6]) Der Vorwurf des »munera exspectare«, welcher von Kommodian einigen Bischöfen seiner Zeit gemacht wird, erinnert an eine Auslassung des Sulpicius Severus (Chronic. I 23, 5), welcher solches Verhalten als eine besondere Art der Habsucht an den Dienern der Kirche charakterisiert. Nach Erwähnung des alttest. Gesetzes, nach welchem den Leviten kein fester Besitz zuteil geworden sei, damit sie Gott um so freier dienten, und einem scharfen Tadel gegen die ministri ecclesiarum seiner Zeit, welche auf die Anhäufung von Besitz in geschäftiger Betriebigkeit ausgehen, fährt er fort (n. 6): »at si qui melioris propositi videntur neque possidentes neque negotiantes, quod est multo turpius, sedentes munera exspectant atque omne vitae decus mercede corruptum habent, dum quasi venalem praeferunt sanctitatem.«

Ziehen wir aus dem Gesagten bezüglich der wiederholten Erklärung des Dichters, daß er nicht doctor sei, den Schluß, so dürfte sich mit völliger Sicherheit ergeben, daß er zur Abfassungszeit beider Dichtwerke nicht Bischof gewesen ist: die Ableugnung der Würde eines doctor ist zu seiner Zeit eben gleichbedeutend mit der Leugnung des Besitzes des bischöflichen Titels und Amtes. Daß er aber auch später nicht Bischof geworden ist, kann mit Gewißheit aus der nunmehr darzulegenden Tatsache entnommen werden, daß Kommodian überhaupt nicht dem Klerus, sondern dem Laienstande angehört hat.

II. Ein erstes Moment[1]), welches den laikalen Charakter des Dichters bei Beachtung der Zeitumstände zu erkennen gibt, ist die geflissentliche Sorgfalt, mit welcher er jedem Schein eines unbefugten, den Laien um die Mitte des 5. Jahrhunderts besonders streng untersagten „Lehrens“ zu begegnen sucht. Diese Vorsicht bekundet sich sowohl im allgemeinen in der Anlage seiner Dichtungen, als besonders in gelegentlichen ausdrücklichen Verwahrungen gegen die Absicht einer widerrechtlichen Lehranmaßung. Zum besseren Verständnis des Nachstehenden werden wir auf diese Eigentümlichkeit der Kommodianischen Dichtungen zuvor kurz unsere Aufmerksamkeit richten müssen.

Laut der Einleitung beider Werke bezweckt der Dichter nichts anderes, als seine noch im Heidentum befangenen Mitbürger über den Weg der Wahrheit und des Heiles aufzuklären und sie zur Annahme des Christentums zu bewegen (Instr. 1, 1; C. A. 14. 58. 63. 84). Über diesen anfänglichen Plan ist er zwar im Verlaufe der Instructiones beträchtlich hinausgegangen, indem er auch eine Reihe von Unterweisungen an die Katechumenen, die Christen und

[1]) Auf Grund der Angabe in Instr. II 8, daß der Dichter zu den Pönitenten gehöre, wäre es sehr leicht, seinen laikalen Charakter zu erweisen, wenn die kirchl. Bestimmungen stets beobachtet worden wären, daß kein Kleriker die Pönitenz übernehmen und kein Pönitent Kleriker werden solle. Eine Ursache ihrer Nichtbeobachtung lag in der Weiterentwicklung des Pönitenzinstitutes selbst, über die nachher zu handeln sein wird.

selbst die Kleriker aufnahm; aber wie klar er sich dabei der ihm allein zukommenden Aufgabe, nur zu mahnen, nicht zu lehren, bewußt gewesen ist, zeigt gerade hier das in auffälliger Weise zu Anfang eines jeden dieser Abschnitte wiederholte und daher nicht anders denn als programmatisch zu nehmende Wort admoneo an. So heißt es im Beginn der Instr. II 5: Catecuminis.

Credentes in Christo derelictis idolis omnes
Admoneo paucis propter salutaria vestra;

und wiederum zu Anfang der Instr. II 6: Fidelibus.

Fideles admoneo fratres, ne odia tollant,

endlich ebenso in der ersten an die Kleriker gerichteten Instr. II 26: Lectoribus.

Lectores moneo quosdam cognoscere tantum.

An Stellen aber, wo es in der Tat den Anschein gewinnen konnte, daß die Grenzen eines bloßen Mahnens überschritten und in das Gebiet und Amt des „Lehrens" eingegriffen werde, begegnen wir einer ausdrücklichen und förmlichen Verwahrung des Verfassers gegen solche Absicht und der Erklärung, daß er nichts weiter als der Anwalt und Widerhall der Wahrheit sein wolle. Einen solchen Protest zeigen die schon oben angeführten Worte der Instr. II 16, in der Kommodian gegen die verderbliche Laxheit einiger menschendienerischen doctores (Bischöfe) auftreten zu sollen glaubt. Dem hier unmittelbar zu befürchtenden Vorwurf nämlich, daß er sich gegen deren rechtmäßige Lehrautorität ein unbefugtes Lehrrecht anzumaßen wage, sucht er im vornhinein durch eine klare Unterscheidung von docere und verum dicere zu begegnen, indem er bemerkt (V. 3):

Et ego non doceo, sed cogor dicere verum,

und weist kurz darauf bei nochmaliger Berührung seines Gegensatzes zu den doctores auf die nicht seinen Worten, sondern einer höheren Autorität zu erweisende Achtung mit der Mahnung hin (V. 17):

Me vera dicente, sicut teneris, respice Summum!

Noch deutlicher tritt seine Vorsicht gegen den Verdacht eines anmaßlichen Lehrens in dem Eingang des Carmen zutage, wo er sein Vorhaben, die Heiden nicht gleich Moses

über die Schöpfungsvorgänge der Welt, sondern über Christus, das Heil der Welt, belehren zu wollen, unter Benutzung des durch den Zusammenhang selbst ihm nahegelegten Wortes docere ausspricht (C. A. 59 f.):

Quid Deus in primis, vel qualiter singula fecit,
Iam Moyses edocuit, nos autem de Christo docemus.

Wir sehr ihn aber das augenscheinlich durch den Gegensatz zu edocuit veranlaßte und im Vergleich damit ohne Zweifel bescheidenere docemus dennoch beunruhigt hat, zeigen die unmittelbar folgenden Verse, in denen er eine den Sinn desselben und zugleich seine eigene Stellung erläuternde Erklärung zu geben für gut findet (V. 61 f.):

Non sum ego vates, nec doctor iussus ut essem,
Sed pando praedicta vatum oberrantibus austris.

Die Abschwächung, welcher dieser Zusatz dem Ausdruck „docere" gibt, stimmt inhaltlich mit der vorhin besprochenen Verwahrung überein: in beiden Fällen erklärt der Dichter keine Lehrbefugnis beanspruchen, sondern lediglich seine Stimme der Wahrheit dienstbar machen zu wollen. Für wie angezeigt er aber die Erklärung gehalten, zeigt im letzteren Falle auch der Umstand, daß er sie selbst mit einer Unterbrechung des nachher (V. 63) durch ein „ergo" wiederaufzunehmenden Gedankenfadens eingefügt hat.

Diese Rücksichtnahmen erhalten Licht und lassen zu gleicher Zeit den Dichter als einen Laien erkennen, wenn man sich an die kirchlichen Verordnungen erinnert, welche zu Ende des 4. und in der Mitte des 5. Jahrhunderts, zuerst aus Anlaß des Priscillianismus, später auch zwecks Niederhaltung des Monophysitismus das eigenmächtige Lehren von Laien zu bekämpfen suchten. In erster Linie kommt unter ihnen für diese Untersuchung der bereits früher genannte Kanon 7 von Caesaraugusta inbetracht.

Gegen die von dem Laien Priscillian und seinem Anhang auf Grund einer vorgeblichen prophetischen Geistesbegabung beanspruchte Lehrbefugnis[1]) und gegen ihre Sitte,

---

[1]) Vgl. Priscilliani quae supersunt ed. Schepss (C. S. E. L. 18) Tractat. I p. 32 sq. Tractat. III p. 54 sq.

sich ohne kirchliche Sendung „Lehrer“ (doctores) zu nennen[1]), hatte derselbe das Verbot der widerrechtlichen Aneignung des Titels „doctor“ ausgesprochen und damit einschließlich die Ausübung einer jeden Lehrtätigkeit untersagt, welche nur den befugten Trägern des Titels zustand. Die Sekte der Priscillianisten hatte aber nächst Spanien auch die angrenzenden Teile Galliens in Gärung gebracht[2]), und daß der Kampf wider sie die Gemüter noch im 5. Jahrhundert in hohem Grade erhitzte, ersieht man sowohl aus der Schlußbemerkung der Historia sacra des Sulpicius Severus über die Ausichtslosigkeit eines Friedens nach der über die Häupter hereingebrochenen Katastrophe[3]), als aus der Klage des Orosius im Vorwort des 414 an Augustin gerichteten Commonitorium de errore Priscillianistarum: „dilacerati gravius a pravis doctoribus, quam a cruentissimis hostibus sumus“.[4]) Halten wir dies vor Augen, so dürfte sich mit Rücksicht auf den durch die Priscillianistische Bewegung erregten Argwohn zunächst ein Erklärungsgrund bieten, weshalb Kommodian zur Vermeidung jeglichen Verdachtes in seinen der religiös-aszetischen Belehrung dienenden Schriften so angelegentlich hervorhebt, daß er nicht doctor sei und sich nicht zu „lehren“ unterfangen wolle, zumal „diese spanische Sekte sich oft unter der Mönchsaszese verbarg“.[5]) Zugleich aber — und hierauf möchten wir insbesondere das Augenmerk lenken — ergibt sich, daß seine Verwahrungen gegen den Titel und die Lehrbefugnis eines doctor der Kenntnis und formellen Beachtung

---

[1]) Die Sitte ist aus dem gegen sie gerichteten Kanon zu erschließen und wird durch die gleich oben anzuführenden Worte des Orosius bestätigt.

[2]) Vgl. Prosperi Chronicon ad a. 386 (Steinigung der Urbica, einer Schülerin Priscillians in Bordeaux); Migne P. L. 51, 586.

[3]) Migne 20, 159 A.

[4]) Ed. Schepss C. S. E. L. 18, 152, 17 sq.

[5]) Hergenroether-Kirsch, Kirchengesch. I[4] 421. Dort ist die Rede von dem Mönch Bachiarius, der von Spanien kommend und schon deshalb der Priscillianischen Häresie verdächtig in Rom in keinem Kloster aufgenommen wurde.

des 7. Kanons von Caesaraugusta entspringen. Dieser Umstand aber bietet bereits eine Lösung der eingangs gestellten Frage nach dem Stande des Dichters, insofern er ihn als einen Laien zu erkennen gibt, da er nur als solcher Veranlassung zur Berücksichtigung des gegen die Laien und ihr Lehren sich richtenden Verbotes hatte. Erneute Aufmerksamkeit auf dasselbe aber mußten in der Mitte des 5. Jahrhunderts die Erlasse des Papstes Leo I. bewirken, der in mehreren Schreiben (Epp. 118. 119. 120) das unbefugte Lehren von Laien nachdrücklich verurteilte und den Grundsatz aufs neue in Erinnerung brachte, daß denselben nach kirchlichem Recht unter keinen Umständen eine Befugnis dazu einzuräumen sei. So heißt es u. a. zu Schluß der Epistola 119 vom Jahre 453 an Bischof Maximus von Antiochien: „Illud quoque dilectionem tuam convenit praecavere, ut praeter eos, qui sunt Domini sacerdotes, nullus sibi docendi et praedicandi ius audeat vindicare, sive ille monachus, sive sit laicus, qui alicuius scientiae nomine glorietur . . .“

Zu einem gleichen Ergebnis betreffs des Standes des Dichters führt uns die ausdrückliche Rücksicht, welche derselbe auf eine (etwas ältere, d. h. aus der Zeit vor Papst Leo stammende) kirchliche Verordnung genommen hat, laut welcher den Laien nur bedingungsweise zu lehren gestattet sein sollte. Dieselbe findet sich im Kanon 38 der sog. Statuta ecclesiae antiqua, d. i. jener Sammlung älterer kirchlichen Vorschriften, die aus überwiegend griechischen Quellen vom Bischof Hilarius von Arles vor dem Jahre 441 erstmals zusammengestellt und in den nächstfolgenden Jahren zum Abschluß gebracht worden ist.[1]) Die Verfügung lautet: „Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat.“

Ihr Sinn ist oft mißverstanden worden. Hallier[2]) leitete aus ihr die Berechtigung der Laien in der alten Kirche ab, wenigstens mit Erlaubnis des Klerus in der Kirche

---

[1]) Die nähere Darlegung dessen s. im Schlußanhang.
[2]) S. Bingham Antiquities XIV 4, 4.

zu predigen, und auch Probst[1]) glaubte ihr diese Bedeutung geben zu müssen. In der Tat handelt es sich aber nur um den katechetischen Unterricht. Das geht schon aus der Stellung des Kanon in einer Reihe mit anderen hervor, durch welche den Frauen das Lehren in Männerkreisen (Kan. 37), sowie das Taufen untersagt wird (Kan. 41), und bestätigt sich des weiteren aus der Vorlage, welcher der Kanon entnommen ist, d. i. einer Verordnung der apostolischen Konstitutionen (VIII 32), die nach mancherlei Bestimmungen über die Zulassung zum Katechumenat und die Dauer desselben betreffs des Katecheten bemerkt: *ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· „ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ Θεοῦ.“* Nach dem Auftreten Priscillians aber konnte diese Verordnung sehr leicht der Mißdeutung unterliegen, da der Genannte und seine Schule eine ganz dem Wortlaut derselben entsprechende Lehrfreiheit für die Laien beanspruchten und zumal deren Recht darauf durch den Hinweis auf jene „gottverliehene Lehrgabe“ erklärten, von der auch in der Stelle die Rede ist. Da nun Hilarius gleichfalls in anderen Stücken eine zeitgemäße Abänderung der von den apostolischen Konstitutionen gegebenen Anordnungen bei Zusammenstellung seines Rechtsbuches vorgenommen hat, so scheint die von ihm gewählte Form des Kanon 38 nur die Anpassung an

---

[1]) Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform S. 277 f.: »Ein Laie durfte in Gegenwart von Klerikern nur dann predigen, wenn sie ihn darum ersuchten.« Er beruft sich dafür auf den 98. Kanon des angeblich 4. karthag. Konzils (= Kanon 38 der Statuta), widerspricht aber hierin seiner eigenen Ausführung in dem Werke »Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts«, wo (S. 141 f.) bemerkt wird, daß »an vielen Orten sogar den Bischöfen allein mit Ausschluß der Presbyter die Verkündigung des Wortes Gottes oblag«, und daß unzweifelhaft »im 4. und 5. Jahrhundert die Diakone das Predigtamt nicht verwalten durften . . . Um so weniger war es den Mönchen (die nicht Priester waren) und Laien gestattet. Was den 98. Kanon des angeblich 4. karth. Konzils betrifft . . ., so fragt es sich, ob unter docere überhaupt die feierliche Predigt verstanden werden darf. Die so unzweideutig und wiederholt gegebene Entscheidung Leos I. läßt, nach meinem Ermessen, eine bejahende Antwort nicht zu.«

die zu seiner Zeit zu betonende Rechtsauffassung zu sein, daß den Laien bloß eine vom Klerus abhängige Befugnis zu lehren, d. i. zu katechisieren zustehen solle.

Falls nun Kommodian diese Verfügung in der Tat gekannt und auf sich anwendbar gefunden hat, möchte man eine Berücksichtigung derselben zunächst im Carmen erwarten, da er sich in dieser Dichtung — im Gegensatz zu der vorherrschend widerlegenden Richtung der Instructiones — eine wirklich katechetische Belehrung über die christlichen Grundwahrheiten zum Ziele setzte.[1] Und in der Tat täuscht diese Voraussetzung nicht. Man braucht nur die auf die Ankündigungsworte seines Vorhabens (V. 60): „nos autem de Christo docemus“ unmittelbar folgende (bereits oben näher erörterte) Verwahrung (V. 61):

Non sum ego vates, nec doctor iussus ut essem

in näheren Vergleich mit dem Kanon 38 zu bringen: „Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat“, um alsbald den Einfluß des letzteren auf den Carmenvers zu bemerken. Eine engste Berührung beider Stücke tritt nämlich in dreifacher Hinsicht hervor: zunächst gibt sich eine gewisse Korrespondenz des Wortlauts kund, indem der Ausdrucksweise auf der einen Seite „nisi ipsis iubentibus docere“ auf der anderen die Worte entsprechen: „non sum iussus, ut essem doctor“, bezw. nach Vers 60: „ut docerem“; sodann zeigt sich eine völlige Gleichheit des Gegenstandes, indem es sich beiderseits um die Zurückweisung einer unbefugten Lehreinmischung handelt; endlich zeigt sich die bemerkenswerteste Übereinstimmung in der Bedingung, an welche die Lehrbefugnis hier und dort geknüpft erscheint, indem beiderseitig ein dazu erforderlicher Befehl oder Auftrag erwähnt wird. Diese drei gleichen Merkmale dürften es außer Zweifel stellen, daß der Carmenvers nicht ohne Rücksicht auf den Kanon abgefaßt sein kann. Wie aber hiermit einerseits die Gewißheit gegeben ist, daß der Dichter den Kanon gekannt und auf sich selbst bezogen hat, so gibt anderseits eben die Anwendung, welche er von

[1]) Weiteres hierüber in Kap. 3. § 2.

demselben auf seine Person macht, die sichere Gewähr, daß er in der Tat ein Laie gewesen ist.

Mit diesen Folgerungen stimmt endlich die Form seiner gelegentlichen Anklagen gegen den Klerus überein, welche einen inmitten des Volkes stehenden und zu ihm gehörigen Mann zu erkennen gibt. Dies ist beispielsweise in der Instr. II 25 der Fall, die sich nach unseren früheren Darlegungen[1]) auf die Streitigkeiten der südgallischen Metropoliten untereinander und die durch ihre Schuld in die Bevölkerung getragenen Wirren bezieht. Indem er dort den Bischöfen die Pflicht eigener Beobachtung der kirchlichen Lehren und Gesetze vorhält, welche sie dem Volke verkünden, redet er sie als Sprecher des Volkes mit den Worten an (V. 3—7):

Praecipitis populo, quem ipsi in schisma misistis:
Aut facite legem civitatis, aut exite de illa!
Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem.

Nicht weniger deutlich läßt die Instr. II 34 seine Zugehörigkeit zum Volke erkennen. In ihr erhebt der Dichter wider die Kleriker insgesamt (vgl. den Titel: Clericis) den Vorwurf mangelnder Freigebigkeit gegen die Armen und weist sie auf das böse Gerede hin, welches infolgedessen manchmal über sie entstehe. Dies führt er in folgender Weise aus (V. 5—8):

In modico sumptu deficitis Christo donare.
Cum ipsi non facitis, quomodo suadere potestis
Iustitiam legis talibus vel semel in anno?
Sic surgunt merito blasphemia saepe de vobis.

Den Ausdruck de vobis hätte aber Kommodian der Gesamtheit der Kleriker gegenüber sicher nicht gebraucht, noch auch gebrauchen können, wenn er selbst irgendwie zu deren Zahl gehört hätte.

III. Ist durch das Gesagte der laikale Charakter des Dichters erwiesen, so erübrigt nun eine nähere Angabe der

---

[1]) Oben S. 87 ff.

Stellung, welche er im Laienkreise selbst einnahm. Ermöglicht wird sie außer durch den allgemein moralischen Gehalt seiner Dichtungen durch den Beinamen „mendicus Christi", welchen er sich im Akrostichon der Instr. II 39 gibt, sowie insbesondere durch den Umstand, dessen die Instr. II 8 erwähnt, daß er „einer aus der Zahl der Pönitenten" sei. Aus den beiden letzteren Momenten ergibt sich, daß er dem Stande der in der Welt lebenden kirchlichen Aszeten oder Religiosen angehört hat, dessen Besonderheit in Gallien um die Mitte des 5. Jahrhunderts wir im Nachfolgenden näher zu erklären suchen werden.

Die Dichtungen an sich zeigen in ihm einen Mann, der von der Nichtigkeit alles Irdischen durchdrungen zum inneren Verzicht auf Erdengut und Erdenruhm gelangt ist (Instr. I 26—28) und im Aufblick und Anschluß an Christus des Lebens Ziel und einzigen Wert sieht (Instr. I 25; C. A. 579—616). Seine Gesinnungen berühren sich in dieser Hinsicht mit denjenigen, welche Paulinus, der Aszet und spätere Bischof von Nola († 431), seinem Freunde und ehemaligen Lehrer Ausonius (im Poema X) auseinandersetzt, um ihm die Gründe seiner Weltentsagung zu erklären. Wie dieser dort u. a. auch seiner Gleichgültigkeit gegen die Urteile anders Denkender über seinen Schritt mit den Worten Ausdruck gibt (V. 286 ff.):

> Stultus diversa sequentibus esse
> Nil moror, aeterno mea dum sententia regi
> Sit sapiens . . .

so finden wir eine gleiche Denkungsart bei Kommodian in einer auch im übrigen mit des Paulinus Gedicht sich mannigfach berührenden Ausführung des Carmen (V. 613 f.):

> O nimium felix, saecularia si quis evitet:
> Sit stultus aliis, sapiens dum sit Deo summo!

Die Weltentsagung und Weltverachtung, welche er hier als die sein Inneres erfüllenden Gedanken ausspricht, muß er aber wohl auch zur Wirklichkeit gemacht haben. Wie hätte er sonst mit solchen Mahnreden vor die Öffentlichkeit hintreten und insbesondere, wie er es zu tun pflegt, die Weltlust aller Stände, geistlich sowohl wie weltlich, mit der

rauhen Strenge eines unnachsichtigen Bußpredigers geißeln können? So scheint schon der allgemeine Charakter seiner Dichtungen die Tatsache zu verbürgen, daß er sich ein der Welt entsagendes, aszetisches Leben zum Ziele setzte.

Gewißheit vermag uns hierüber zunächst der Titel mendicus Christi zu geben, den er zur Selbstkennzeichnung seinem Namen in der Instr. II 39 beigefügt hat.

Daß der Ausdruck „mendicus" in der Mitte des 5. Jahrhunderts in Südgallien zur Bezeichnung der standesmäßig erkorenen Armut diente, vermag seine Verwendung in einer Stelle der Epistola de VII ecclesiae ordinibus (Migne 30, 150 A) zu lehren, wo der Bischof ermahnt wird: „nec plus sit apud te matrona nobilis et dives, quam professa pauper atque mendica". Ferner hat C. Weymann in einem Aufsatz: „Miscellanea zu lateinischen Dichtern"[1]) zur näheren Erklärung des Epitheton „mendicus Christi" bei Kommodian auf eine Ausführung in Kassians zehnter Kollation c. XI (II 2 p. 303, 10 ff. ed. Petschenig) hingewiesen, welche sich auf den Ausdruck mendicus in jenem spezifisch-aszetischen Sinne stützt. Der Abt Isaac gibt dort, nachdem er Ps. 73, 21 angeführt „pauper et inops laudabit nomen domini" folgende Auslegung: „et re vera, quae maior aut sanctior potest esse paupertas quam illius, qui nihil se praesidii, nihil virium habere cognoscens de aliena largitate cotidianum poscit auxilium, et vitam suam atque substantiam singulis quibusque momentis divina ope intellegens sustentari, verum se mendicum domini non immerito profitetur, suppliciter ad eum cotidie clamans: ego autem mendicus et pauper sum: deus adiuvat me (Ps. 39, 18)." Die Stelle handelt allerdings nicht unmittelbar von der

---

[1]) Compte rendu du 4me Congrès scientifique international des Catholiques (1898), 6me section p. 145 s. Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. II 585) vermutet, daß »das Epitheton mendicus Christi wohl nicht den ‚Apostel der Armut', sondern ganz allgemein den ‚Christen' (= servus Christi) bezeichne«, und stützt sich für diese Deutung auf Aug. serm. 83, 2: tu es mendicus Dei; omnes enim quando oramus mendici Dei sumus: ante ianuam magni patrisfamilias stamus (ganz ähnlich Aug. sermo 53, 5; 56, 9; 61, 48; 123, 5).

äußeren Armut, sondern von der inneren Hilfsbedürftigkeit der Seele Gott gegenüber und dem unbedingten Vertrauen, mit welchem sie sich aus diesem Grunde an ihn anklammern müsse; aber jene ist die stillschweigende Voraussetzung der Darstellung, welche den Mönchen zu zeigen bezweckt, daß sich nur derjenige in aller Wahrheit als einen mendicus domini ausgeben (profiteri) dürfe, der auch in seinem Seelenleben alle Hilfe vom Herrn allein erwarte. Der Ausdruck bezeugt somit auch hier die in Gallien heimische Sitte, einen um Christi willen Armen mendicus zu nennen, und kann daher zur Bestätigung der Auffassung dienen, daß der Beiname „mendicus Christi“ bei Kommodian gleichfalls den Stand der freiwillig erkorenen Armut bedeutet.

Daß der Dichter den Ausdruck in diesem der gallisch-aszetischen Sprache eigenen Sinne verstanden haben wird, läßt sich in indirekter Weise aus dem Umstand erhärten, daß ihm die Werke Kassians und zwar insbesondere dessen libri de institutis coenobiorum wohl bekannt waren. Letzteres zeigt ein Vergleich zwischen der Instr. II 12 und den Stellen des genannten Werkes, in welchen von der ersten Einführung des Mönches in die vita monastica und deren Anforderungen an ihn die Rede ist. Die Instructio lautet:

Militibus Christi.

Militiae nomen cum dederis, freno teneris.
Incipe tunc ergo: dimitte pristina gesta,
Luxurias vita, quoniam labor inminet armis:
Imperio Regis omni virtute parendum.
5 Tempora postrema si vis pertingere laeta,
Illa bonus miles semper exspecta fruenda.
Blandire noli tibi. Desidias omnes omitte:
Ut tuo praeposito cotidie praesto sis ante,
Sollicitus esto, matutinus signa revise.
10 Cum videris bellum, agonia sume propinquus.
Haec gloria Regis, militem videre paratum.
Rex adest optato: propter spem dimicat vestram.
Ille parat dona, ille pro victoria laetus
Suscipit et proprium satellem dedicat esse.

Dieses anscheinend in ganz allgemeiner Art gehaltene Bild des Kriegers Christi erhält seinen konkret bestimmten Inhalt und eine charakteristische Zeichnung, wenn man es mit dem Bilde des Kriegers vergleicht, unter welchem Kassian den Mönch und das Mönchsleben darstellt. Die Ausdrücke miles Christi und militia Christi sind letzterem keineswegs nur gelegentliche umschreibende Bezeichnungen für den Kampf und die Anstrengungen, die der Mönch um Christi willen ertragen soll, sondern sie bedeuten ihm das eigentliche Wesen und den Kern der Sache selbst: das ganze institutum coenobiorum ist so sehr nach dieser einen Idee geschaffen, daß Äußeres und Inneres des Mönches allein nach ihr bemessen und berechnet wird. Dieser Gedanke mit seiner alles beherrschenden Weite tritt schon im ersten Kapitel des Werkes hervor, in welchem unter der Überschrift „de cingulo monachi" von der äußeren Tracht die Rede ist (I 1, 1): „Itaque monachum ut militem Christi in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere." Die inneren Anforderungen aber, welche die „militia Christi" (nach Kassians Ausdruck) an denjenigen stellt, welcher in sie einzutreten und der Welt zu entsagen gewillt ist, werden im dritten Kapitel des zweiten Buches zusammengefaßt. Der Eintretende soll wissen, daß er fürderhin auch über seine eigene Person keine Macht und Gewalt mehr behalte; möge er noch so reich gewesen sein, so solle er sich auf das, was er verlassen oder dem Kloster eingebracht, nichts zugute tun (ut in nullo sibi ex his — blandiatur), sondern allen gehorchen lernen, um nach dem Worte des Herrn wieder zum Kinde zu werden. Zu strenger und harter Arbeit werde man ihn anhalten, damit er den Stolz und die Genüsse seines früheren Lebens vergessen und sich unter der Mühsal der Anstrengung Herzensdemut erwerben lerne (ut et fastus vitae praeteritae possit et delicias oblivisci et humilitatem cordis contritione laboris adquirere).

Hält man neben diese Zeichnung des miles und der militia Christi das Bild, welches Kommodian unter den gleichen Titeln in den vier ersten Versen entwirft, so wird

man keinen Augenblick im Zweifel sein, daß die von ihm gebotenen Züge dieser Vorlage entlehnt sind. Auch er spricht von einem Neuling, der eben eingetreten ist und einer strengen Disziplin unterliegen soll (V. 1); er mahnt ihn, das frühere Leben mit seinen Genüssen zu vergessen und sich auf Kampfesmühen zu bereiten (V. 2. 3); er fordert ihn auf, dem Willen des Königs mit aller Kraft zu gehorchen (V. 4). Dies sind ebensoviele Punkte des Programms, welches Kassian aufgestellt hat.

Sogar der Weisung desselben „ut in nullo sibi — blandiatur" begegnen wir mit den gleichen Worten bei Kommodian in Vers 7 wieder: „Blandire noli tibi". Seine Abhängigkeit von dem letzteren tritt aber in den sich hieran anschließenden Versen Desidias — revise noch weit stärker hervor. Im vierten Kapitel des dritten Buches berichtet nämlich Kassian von einer Neuordnung der Matutin (der jetzigen Prim) im kanonischen Stundengebet, welche zu seiner Zeit eingeführt wurde und darin bestand, daß der letzte Teil der nächtlichen Gebetsfeier aus der Nachtzeit in die Morgenfrühe verlegt wurde. Der Zweck dieser Abänderung war die Abstellung einer von manchen Mönchen angenommenen Gewohnheit, sich für das nächtliche Wachen durch einen weit in den Tag hinein (bis zur Terz) verlängerten Schlaf zu entschädigen. Um diese Trägen zum rechtzeitigen Beginn des Tagewerkes zu veranlassen, wurde die erste Gebetsversammlung zu Sonnenaufgang (statt zur Terz) anberaumt und auch bei dieser, matutina sollemnitas genannten neuen Feier an der bereits für Terz, Sext und Non bestehenden Sitte festgehalten, daß die neglegentiores minusque solliciti, welche nicht wenigstens vor Ende des ersten Psalmes zur Stelle waren, das Oratorium nicht mehr betreten durften, sondern draußen das Ende abzuwarten hatten. Für die Schuld ihrer desidia (Kap. 7) aber wurde ihnen alsdann eine Buße auferlegt, von deren Verrichtung ihre Wiederzulassung zur nächstfolgenden Gebetsfeier abhing. Mit dieser Verordnung braucht man nun bloß die sonst ganz unverständlichen Verse 7—9 bei Kommodian zu vergleichen,

um sofort ihren Sinn und ihre Bezugnahme auf die von Kassian erwähnte Einrichtung zu erkennen:

Desidias omnes omitte:
Ut tuo praeposito cotidie praesto sis ante (= coram),
Sollicitus esto, matutinus signa revise.

Auch der hier erwähnte „praepositus" hat in dem monastischen System Kassians seine ganz bestimmte Stelle: es ist nach IV 10, 1 der Vorsteher der Dekanie, in welche die iuniores eingeteilt waren.

Der Rest der Instructio (V. 10—14) ist eine Nachbildung von Cyprians Ep. 10 c. 4 (H. 494, 6 ff.): „Si vos acies vocaverit, si certaminis vestri dies venerit, militate fortiter, dimicate constanter, scientes vos sub oculis praesentis Domini dimicare, confessione nominis eius ad ipsius gloriam pervenire, qui non sic est, ut servos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur." Die Tatsache, daß dem Dichter die Schrift Kassians über die instituta coenobiorum vertraut war, kann aber, wie oben bemerkt, wohl als ein mittelbarer Beleg für die Richtigkeit der Erklärung betrachtet werden, daß der Beiname „mendicus Christi" in dem spezifisch-aszetischen Sinn zu verstehen ist, den man in Südgallien im 5. Jahrhundert damit verband, und daß er folglich den Dichter als einen Mann bezeichnet, der das Leben der freiwilligen Armut erwählt hatte. Daß ihn auch Gennadius als einen solchen betrachtet hat, zeigen seine Worte im 15. Kapitel der Viri illustres: „voluntariae paupertatis amorem optime prosecutus studentibus[1]) inculcavit". Woher sollte derselbe

[1]) Das Wort scheint von Gennadius in Ermangelung eines lateinischen Ausdruckes für den Begriff »Aszet« in Anlehnung an die griechische Bezeichnung σπουδαῖοι gebildet zu sein, welche sich in dieser Bedeutung bei Eusebius h. e. VI 11 und bei Epiphanius expos. fidei n. 22 findet. Nachdem das Institut der Pönitenz jene aszetische Nebenform angenommen hatte, von welcher gleich oben im Text zu handeln sein wird, hießen die Aszeten auch poenitentes: vgl. can. 15 der Synode von Agde (506) und can. 11. der 1. Synode von Orléans (511), in welchen die poenitentia im Sinne eines abgelegten Gelübdes verstanden wird. Wie der Begriff poeni-

aber sein Wissen um die Lebensart des ihm sonst fremden Dichters geschöpft haben, wenn nicht aus jenem Beiwort seines Namens und dessen ihm verständlichen Sinne?

Beachten wir nun das Selbstbekenntnis, welches der Auktor in der Instr. II 8 (Poenitentibus) ablegt, daß er „einer aus der Zahl der Pönitenten“ sei.

Namque fatebor enim unum me ex vobis adesse
Terroremque item quondam sensisse ruinae,

so läßt sich die Besonderheit seiner Stellung noch näher bestimmen. Zur Würdigung des Ansehens und Einflusses aber, welche ihm dieselbe verleihen konnte, ist es notwendig, zugleich einen Blick auf die Entwicklung zu werfen, welche die Aszese unter der Form der kirchlichen Pönitenz um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Südgallien genommen hatte. Dieselbe bestand in einem vielfach freien Eintritt unter die Zahl der kirchlichen Pönitenten zu dem einzigen Zweck, um sich dadurch dauernd in einen vollkommeneren Lebensstand zu versetzen. Diese Neuart der Pönitenz kann man füglich als ein Gegenstück zu der Lebensform jener christlichen Jung- und Witfrauen bezeichnen, die sich nach dem vor dem Bischof abgelegten Versprechen der Enthaltsamkeit in der Stille der Familie oder unter dem Schutz würdiger Matronen ausschließlich einem religiösen Leben widmeten. Schon früh hatte sich der Stand der letzteren auch äußerlich mittels der Einsegnung und der Überreichung des Schleiers durch den Bischof als ein eigener und festbestimmter in der Kirche eingebürgert; für die Männerwelt dagegen gab es lange Zeit keine ähnliche Norm, in der dieselbe beim Verbleiben in der Welt — d. i.

---

tentes dadurch allmählich in den von religiosi überging, veranschaulicht eine Inschrift von Lyon aus dem Jahre 520 (bei Kraus, Realenzykl. d. christl. Altert. I 185): In hoc tumulo requiescet bonae memoriae Carusa religiosa qui egit penetentiam annos viginti et duos et vixet in pace annus sexaginta . . . Diese Altersangabe stimmt mit der Verordnung des can. 19 von Agde, nach welchem »Nonnen (sanctimoniales), wenn auch ihre Sitten noch so erprobt sind, erst mit 40 Jahren den Schleier erhalten sollen«. Selbst im Deutschen findet sich eine jenem lateinischen Sprachgebrauch ähnliche Ausdrucksweise, indem bestimmte Religiosen mancherorts die »Reuerer« genannt werden.

ohne in den Klerus oder in ein Kloster einzutreten — dem Verlangen nach einem gottgeweihteren Leben hätte nachkommen können. Erst im fünften Jahrhundert bildete sich auch für sie eine solche aus und zwar durch die erwähnte freie Übernahme der kirchlichen Pönitenz, zu der man sich nicht durch das Bewußtsein schwerer Verschuldung, sondern lediglich durch das Verlangen nach einem vollkommeneren Leben bestimmen ließ. Mit der Übernahme der Pönitenz aber war bekanntlich, wie dies u. a. noch die Epistola 167 des Papstes Leo an Bischof Rusticus von Narbonne vom Jahre 458 in cap. X—XIII darlegt, die Enthaltung von der Ehe, vom Kriegsdienst, von Handelsgeschäften und von bürgerlichen Rechtshändeln auf Lebenszeit (auch nach der Rekonziliation) verbunden. Dazu kamen eigene, vom Bischof auferlegte Verpflichtungen, welche sich auf Fasten, Gebet und Almosenspende bezogen. So drückte sie dem Leben der Betreffenden einen besonderen und dauernden Charakter auf und trennte sie in mancher Beziehung von den saeculares, den Weltleuten, von denen sie sich auch durch ihre äußere Tracht, einen religiösen Habit und das kurzgeschorene Haar, unterschieden.[1])

Die erste ausdrückliche Erwähnung dieser Sitte, sich der kirchlichen Pönitenz zum Zwecke der eigenen Vervollkommnung zu unterziehen, finden wir in einer der Faustus von Reji angehörenden Homilien der Ps.-Eusebianischen Sammlung, welche den Titel De initio Quadragesimae prima trägt.[2]) Dort führt der Redner aus: „Quod autem,

[1]) Vgl. Fausti Reiensis sermo 14 (ed. Engelbrecht C. S. E. L. 21) 279, 7 sqq.: »Sed forte quando generaliter ad paenitentiam provocamus omnes, aliquis intra se cogitet dicens: ego iuvenis homo sum uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis adsumere?« Ähnliche Bestimmungen hat der can. 15 von Agde und der can. 6 von Barcelona (ca. 540).

[2]) Bei Binius Bibl. vet. Patr. (Coloniae 1618) V 1 p. 552 A. B. Die Homilie ist als Faustinisch nicht direkt bezeugt, erweist sich aber als solche, wie uns scheint, mit genügender Sicherheit auf Grund einer schon von Oudin gemachten allgemeinen Beobachtung. Derselbe schreibt im Commentarius de scriptor. eccles. I (Lips. 1722) 1333: »solebat Faustus, ita suas amabat phrases, se ipsum aliquando verbotenus

carissimi, videmus aliquotiens etiam illas animas paenitentiam petere, quae ab ineunte adolescentia consecrata pretiosum Deo thesaurum devoverunt, inspirare hoc Deum pro ecclesiae nostrae profectibus noverimus: ac medicinam, quam invadunt sani, discant quaerere vulnerati, ut bonis etiam parva deflentibus ingentia ipsi mala lugere consuescant. Ac si quando iam illa persona, quae forte minus indiget poenitentia, aliquid fide dignum atque compunctum sub oculis ecclesiae gerit, fructum suum etiam de aliena aedificatione multiplicat et meritum suum de lucro proficientis accumulat: ut dum perfectione illius emendatur alterius vita, spiritali foenore ad ipsum boni operis recurrat usura ... De talibus per Evangelium dicitur: ‚Qui enim habet, dabitur illi et superabundabit.' Felix, per quem etiam in aliena salute exundant propria merita, felix, in cuius mentem redundat salus aliena. Vides, quantum prosit etiam bonis pias ad salutiferum poenitentiae manus tendere. In omni homine invenit professio ista beneficii locum: laesa curat, illaesa glorificat; illic remedium operatur, hic praemium."

Spuren einer gleichen Übung zeigen sich auch in Spanien, insofern der 2. Kanon des 1. Konzils von Toledo (400) der Bestimmung, daß kein Pönitent in den Klerus aufgenommen werden dürfe, die Beschränkung folgen läßt,

---

excerpere, ut constat ex aliis atque indubiis eiusdem epistolis et opusculis, in quibus se ipsum interdum ac saepe exscribit«. Mit Rücksicht auf diese bei Faustus beliebte Art, seine Gedanken in wenig veränderter Art öfter vorzubringen, dürfte ein Vergleich zwischen dem Eingang dieser Homilie und einer Stelle des von Engelbrecht (Fausti Reiensis opera C. S. E. L. XXI 284) veröffentlichten Sermo 16 »De Dominico Initio Quadragesimae« unschwer den gleichen Redner erkennen lassen. Der Text lautet

im Eingang der Homilia Quadrag.:	im Sermo 16 Quadrag. (p. 285, 19 ff.):
Sicut messium aut vindemiarum dies humano generi fructuum suorum abundantiam commendat et gratiam, ita hoc tempus animabus nostris, fratres dilectissimi, foecundum salutis fructibus noverimus.	Sicut enim tempore messium vel vindemiarum, fratres carissimi, unde caro nostra sustentari possit, colligitur, ita in diebus quadragesimae quasi spiritualium vindemiarum vel messium tempore, unde anima nostra in aeternum possit vivere, congregetur ...

daß darunter nur diejenigen zu verstehen seien, welche für schwere Sünden nach der Taufe öffentliche Buße getan hätten.[1] Aus dem gleichen Gesichtspunkt scheint ferner der vom 1. Konzil von Orange (441) aufgestellte 4. Kanon zu erklären: „Poenitentiam desiderantibus clericis non negandam." Denn da wegen schwerer Verfehlungen den Klerikern die öffentliche Buße nicht gestattet war zufolge eines Grundsatzes, den schon die Päpste Siricius[2]) und Innocenz I.[3]) aufgestellt hatten und den Papst Leo I.[4]) auf eine Anfrage des Bischofs Rusticus von Narbonne wiederholte, so scheint die Annahme geboten,[5]) daß die von dem Kanon ausgesprochene allgemeine Gewähr sich nur auf jene aszetische Übernahme der Pönitenz beziehen könne, welche damals in Gallien[6]) von seiten Bestgesinnter in Aufnahme gekommen war.

---

1) Item placuit, ut de poenitente non admittatur ad clerum ... Poenitente vero dicimus de eo, qui post baptismum aut pro homicidio, aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis publicam poenitentiam gerens sub cilicio divino fuerit reconciliatus altario (Harduin I 990).

2) Epist. ad Himerium Tarracon. c. 14 . . . poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum (Harduin I 851).

3) Epist. ad Agapitum etc. ... monstratum est, Modestum quemdam multis criminibus involutum, propter quae etiam poenitentiam egisse dicitur, non solum clericum effectum, quod non licet ... (Harduin I 1007).

4) Epist. 167 ad Inquis. II. Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyteriali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi (Migne 54, 1203).

5) Sirmond, dem Hefele (Konziliengesch. II² 293) und Loening (Gesch. d. deutsch. K.-R. I 187) folgen, glaubte den Widerspruch jener Bestimmungen durch die Annahme heben zu können, daß in Gallien die Übernahme der öffentlichen Pönitenz den Klerikern für läßliche, nicht für schwere Sünden gestattet gewesen sei, wie dies in späterer Zeit der 10. Kanon der 13. Synode von Toledo (683) ausspreche. Eine näherliegende Erklärung dürfte die Homilia des Faustus an die Hand geben.

6) In Afrika muß eine solche Sitte wohl unbekannt gewesen sein, wie die Bemerkung Augustins im Sermo de Symb. ad Catech. (Migne 40, 636 n. 15) vermuten läßt: Illi enim, quos videtis agere poenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria, aut aliqua facta immania: inde agunt poenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret.

Nach dem, was schon oben über die Lebensform der Pönitenten gesagt worden ist, scheint es nicht nötig, über Stand und Stellung des Dichters weiteres zu bemerken. Als Mitglied der Pönitentenklasse führte er ein Leben stiller Zurückgezogenheit, dessen vornehmlichste Betätigung Werke religiöser Art waren. Eine Vergegenwärtigung der mannigfachen Einschränkungen, welchen dasselbe unterworfen war, ergibt im Verein mit der freiwillig geübten Armut das Bild der aszetischen Strenge, zu welcher sich Kommodian nach dem Beispiel anderer, in der gleichen Hinsicht hervorragenden Zeit- und Landesgenossen, wie vor allem des Bischofs Hilarius von Arles selbst († 449), bekannt hat.

Über einen hier einschlägigen Punkt, welcher für das Verständnis der Dichtungen nicht belanglos ist, mögen nun noch einige Bemerkungen gestattet sein. Derselbe betrifft das Ansehen, welches dem Dichter auf Grund seiner Stellung zuteil werden mochte. Die Achtung, deren sich der Pönitentenstand um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Südgallien erfreute, kann wohl kaum eine geringe gewesen sein, wenn wir die freie Wahl bedenken, aus der sich manche der Besten zum Eintritt in ihn entschlossen und es demnach als eine Ehrensache betrachteten, der Zahl der Büßenden anzugehören. Bei solcher Bewandtnis aber muß sich der Begriff selbst in etwa geändert und den Pönitenten nicht mehr bloß in der düsteren Beleuchtung eines gedemütigten und reuevollen Christen, sondern ebensosehr in dem hellen Lichte eines nach sittlicher Vollkommenheit ringenden und geläuterten Aszeten gespiegelt haben.[1]) Als kirchlicher und

[1]) Als Beleg hierfür kann auf die Schilderung hingewiesen werden, welche Salvian De gubern. dei V 10 (ed. Pauly n. 52 s.) von manchen pflichtvergessenen clerici und religiosi entwirft, die unter dem Deckmantel der Religion nur weltlichen Bestrebungen huldigen. Unter den religiosi versteht er nach Ausweis des Kontextes die, welche in den Pönitentenstand eingetreten sind; sie und die clerici werden gemeinsam den saeculares gegenübergestellt. Von manchen dieser clerici und religiosi sagt nun der Verfasser, daß sie »post veterum flagitiorum probra et crimina titulo sibimet sanctitatis inscripto non conversatione alii sed professione nomen tantum demutavere non vitam, et summam divini cultus habitum magis quam actum existimantes vestem tantummodo exuere, non mentem«.

religiöser Stand nahmen sie zudem eine eigentliche Mittelstellung zwischen Volk und Klerus ein, die sich nach außen durch den von ihnen getragenen religiösen Habit bekundete, und da selbst Kleriker sich in ihre Reihen stellten, so mag dies nicht unwesentlich zu einer weiteren Hebung ihres Ansehens beigetragen haben.

Unter diesen Umständen aber kann wohl das Aufkommen eines gewissen Standes- und Selbstbewußtseins begreiflich scheinen. Bei Kommodian hat man auf ein solches nicht ohne Grund hingewiesen. Der autoritative Ton, mit welchem er sich an hoch und niedrig wendet, und die Ermahnungen, die er auch den Klerikern zuteil werden läßt, haben sogar die (durch die subscriptio des Carmen scheinbar bestätigte) Ansicht hervorgerufen, daß er eine höhere kirchliche Stelle bekleidet haben müsse. Auch unseres Erachtens konnte sich nach Weise des Dichters nur ein Mann zu reden getrauen, der sich neben der Kraft und Bewährung des eigenen sittlichen Strebens auch des Ansehens seiner Stellung nach unten und oben bewußt war.

Zur Erklärung dessen möchte sich aber wohl der Gedanke an die eben erwähnte moralische Achtung des Pönitentenstandes um so mehr empfehlen, als dadurch zugleich eine andere Erscheinung begreiflich wird, die bei der Annahme einer vom Dichter bekleideten hohen kirchlichen Stellung unerklärlich bleibt: wir meinen die geringschätzige Art, in welcher derselbe seiner eigenen Person in den Dichtungen Erwähnung zu tun pflegt. Äußerungen nämlich, wie die zu Anfang der Instr. II 20:

Iustus ego non sum, fratres, de cloaca levatus,

Insbesondere wird sodann gegen gewisse Pönitenten der Vorwurf erhoben, daß sie das Ansehen ihres Standes dazu mißbrauchen, um größeren Besitz und höhere Ehren zu erlangen, als sie es in weltlichem Stande vermocht hätten: »sciunt me verum loqui et testimonium mihi etiam conscientia sua dicunt, cum multi alii tum praecipue illi novorum honorum religiosi ambitores et post acceptum paenitentiae nomen amplissimae et prius non habitae potestatis emptores. Adeo non saeculares tantum, sed plus etiam quam saeculares esse voluerunt, ut non sufficeret eis, quod ante fuerant, nisi plus essent postea quam fuissent.«

oder zu Schluß der Instr. I 31:

Suggerit hoc Paulus apostolus, non ego pulex,

scheinen mit der Sprache eines kirchlichen Würdenträgers schlechthin unvereinbar, während sie im Munde eines wenn auch hoch in Ansehen stehenden Pönitenten nichts Auffälliges haben.[1])

§ 3.

Sein Lebensgang.

Daß der Dichter zur Zeit der Abfassung seiner Werke in vorgerückteren Jahren stand, lehrt neben dem väterlichen Ton seiner Sprache, mit dem er z. B. die Lektoren in der Instr. II 26, 6 als filioli anredet:

Reddite vos Christo similes, filioli, magistro,

der eigene Hinweis auf sein graues Haupt in der Instr. I 26, 8, welches dem Zweifler an der Wahrheit seiner Worte die Gereiftheit seiner Lebenserfahrung verbürgen könne:

Nescius si primum errasti, respice [me][2]) canum.

---

[1]) Dombart gibt in einem Aufsatz der Wiener Sitzgsber. 1880 Bd. 96 S. 447 ff.: »Über die ältesten Ausgaben der Instruktionen Kommodians« eine treffliche Erläuterung beider Stellen, indem er (S. 457 Note 3) in der ersteren eine Anspielung auf Ps. 112 (113) 7 erkennt »de stercore erigens pauperem« oder nach Tertull. Marc. IV 28 »pauperes allevans de sterquilinio«, in der letzteren aber eine Nachahmung von 1. Sam. 24, 15 und 26, 20 findet, »wo David, um seine Niedrigkeit zu bezeichnen, dem ihn verfolgenden Saul (nach der Vulgata) zuruft: quem persequeris? Canem mortuum persequeris et pulicem unum, und: Egressus est rex Israel ut quaerat pulicem unum«. Bei Kommodian hat indes auch unverkennbar das Wortspiel Paulus—pulex die Komposition beeinflußt.

[2]) Im Index seiner Ausgabe s. v. accus. obiecti pronominalis omissus ergänzt Dombart nicht me, sondern te, anscheinend in Anwendung einer Regel, welche er in den »Kommodianstudien« (Wien. Sitzgsber. 107, 796) folgendermaßen aufstellt: »Wie K. überhaupt das pronominale Objekt bei manchen transitiven Verbis entbehren kann, wenn eine prädikative Apposition dazu vorhanden ist, so fehlt besonders das Reflexiv bisweilen in solchen Fällen.« D. gibt mithin zu, daß der Sprachgebrauch Kommodians auch die Ergänzung durch ein pronom. directum gestatte; als Beispiel führt er selbst an Carm. 205: Si (Deus) filios [nos] dixit, in illius sancta moremur.« Die Entscheidung, ob me oder te zu ergänzen, hängt also vom Sinn der Stelle ab. Welche Bedeutung sollte

Da nun die Dichtungen, wie früher gezeigt[1]), im Jahre 466 abgeschlossen worden sind, so dürfte die Geburtszeit Kommodians um etwa 400, sein Lebensende aber um 475 anzusetzen sein.

Der Beiname Gaseus = Gazaeus im Titel der Instr. II 39 weist auf seine Herkunft aus Syrien hin[2]), von wo im 4. und 5. Jahrhundert eine sehr erhebliche, vornehmlich durch Handelsinteressen veranlaßte Einwanderung nach Gallien stattgefunden hat.[3]) Dieselbe nahm ihren Weg insbesondere in die großen Handelszentren Massilia, Arelate und Burdigala, aber außer ihnen haben alle übrigen gallischen Städte ihre Einwirkung in bedeutendem Maße erfahren, wie die Worte Salvians (De gub. dei IV. 14) lehren: „consideremus solas negotiatorum et Syricorum omnium turbas, quae maiorem ferme civitatum universarum partem occupaverunt . . ." Mit diesem syrischen Einwanderungsstrom scheint also auch Kommodian nach Arles gelangt zu sein und zwar in noch jungen Jahren, wie aus der lateinischen Bildung geschlossen werden muß, die er empfangen hat. Beachtet man nun die stete Fortdauer seiner Beziehungen zu den Syrern, die sich neben gleich zu erwähnenden Momenten in der Wertschätzung des Beinamens Gaseus, sowie in der eigenen Rücksichtnahme auf den von ihnen gepflegten Ammudates- und Astartekult äußert[4]), so dürfte die Annahme

---

nun wohl die (laut V. 7) an einen noch jugendlichen Lebemenschen gerichtete Aufforderung im obigen Vers haben, wenn jener zur Aufklärung über seine Irrtümer an sein eigenes graues Haupt verwiesen würde? Daß der Dichter unter dem altersgrauen Mann vielmehr sich selbst versteht, beweist 1.) V. 24—26 desselben Gedichtes, in welchen er wiederum ausdrücklich auf sich selbst (Gens et ego fui etc.) zur Belehrung und Warnung für andere hinweist; 2.) die Übereinstimmung des oben angeführten Verses nach Sinn und Wortlaut mit V. 4 ff. der »Praefatio« (Instr. I 1): Ego similiter erravi tempore multo etc., in welchen das Geständnis der eigenen Irrwege zu dem ausdrücklichen Zweck abgelegt wird, um andere von den gleichen Wegen abzuziehen.

[1]) Oben S. 69 f.

[2]) S. § 1 n. IV.

[3]) S. ebenda.

[4]) S. oben S. 164.

der Wahrscheinlichkeit nicht entbehren, daß er einer inmitten der syrischen Kolonie ansässigen und gleich ihr durch geschäftlichen Erwerb nach Gallien geführten Familie entstammte. Sein lateinischer Name widerspricht dem nicht, da narbonnensische Inschriften mit dem Beiwort „Syrus" zu lateinischen Namen[1]) den Wert bezeugen, den auch sonst Abkömmlinge lateinischen Stammes auf ihre Zugehörigkeit und ihre Beziehungen zu Syrien legten.

Daß es seinen Eltern an Wohlhabenheit nicht gebrach, zeigt wohl die geistige Ausbildung auf niederen und höheren Schulen, zu welcher sie ihm die Mittel bieten konnten. Die praktische Bekanntschaft mit denselben läßt der Dichter nicht nur durch Verwertung klassischer Reminiszenzen in seinen Werken, z. B. an Vergil, Lukrez, Horaz[2]) und Persius[3]) erkennen, sondern auch durch gelegentliche Anspielungen auf den Schulbetrieb selbst. So erwähnt er in einer Stelle des Carmen, welche die gänzliche Außerachtlassung des für das ewige Leben Wissensnötigen beklagt, die Auktoren, welche den Gegenstand der Lektüre in den Schulen der Grammatiker bildeten, unter ihnen auch den sonst

---

[1]) C. I. L. vol. XII n. 324. 613. 4675.

[2]) Eine Zusammenstellung der denselben nachgebildeten Stellen gibt Dombarts Ausgabe in der Praefatio p. IV sqq.

[3]) Auf einer Nachahmung der Satyra III 66 ff., 71 f. dürften vielleicht die Verse 32 ff. des Carm. Apol. beruhen. Zum Vergleich mögen beide Stellen hier folgen.

Satyra III l. c.:	Carm. Ap. l. c.:
Discite, o miseri, et causas cognoscite rerum,	Discite, qua propter moriamur nati, prudentes!
Quid sumus et quidnam victuri gignimur: ordo	Quid hebetes morimur, quid profuit lucem vidisse?
Quis datus, aut metae quam mollis flexus et undae.	Si nihil inquiras, hoc est beluarum adesse.
. . . . (disce) quem te Deus esse	Certe Deus summus hominem praeposuit arvis,
Iussit et humana qua parte locatus es in re.	Non feram nec pecudem. Cur nos similemus ad illas?

seltener genannten Terenz[1]), dessen Hieronymus[2]) und Ausonius[3]) unter der gleichen Rücksicht gedenken (C. A. 583):

Vergilius legitur, Cicero aut Terentius item:
Nil nisi cor faciunt[4]), ceterum de vita siletur.

Die hierauf folgenden Verse aber weisen auf die nach seinem Dafürhalten ebenso einseitigen Ziele und Übungen der höheren Schulen hin, in welchen unter Leitung von Rhetoren geschichtliche, rednerische und in einem gewissen Umfang auch rechtliche Studien betrieben wurden[5]) (585 ff.):

Quid iuvat in vano saecularia prosequi terris
Et scire de vitiis regum, de bellis eorum,
Insanumque forum cognoscere iure peritum,
Quo iura vacillant, praemio ni forte regantur...

---

[1]) Im Philologus 55 (1896), 471 ff. macht C. Weymann u. a. auf dessen Erwähnung in einer von Caspari zuerst herausgegebenen und den Jahren 413—430 zugewiesenen Rede aufmerksam, in welcher unter den stultitiae et perditionis auctores Vergilius, Sallustius, Terentius, Tullius namentlich aufgeführt werden. In der gleichen Reihenfolge finde sich die Nennung dieser Hauptrepräsentanten des literarischen Schulunterrichtes der damaligen Zeit »im Titel eines aller Wahrscheinlichkeit nach im letzten Dezennium des 4. Jahrhunderts veröffentlichten Schulbuches, der ‚exempla elocutionum ex Vergilio, Sallustio, Terentio, Cicerone digesta per litteras' des Arusianus Messius (Keil, G. L. VII 449)«.

[2]) Adv. Rufinum I 16: Puto, quod puer legeris Aspri in Vergilium et Sallustium commentarios, Vulcatii in orationes Ciceronis, Victorini in dialogos eius et in Terentii comoedias, praeceptoris mei Donati aeque in Vergilium et aliorum in alios: Plautum videlicet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum.

[3]) Idyllion IV 56 ff. (Ad nepotem Ausonium Protrepticon de studio puerili):

Te praeeunte nepos, modulata poemata Flacci
Altisonumque iterum fas est didicisse Maronem
Tu quoque, qui Latium lecto sermone, Terenti,
Comis et adstricto percurris pulpita socco,
Ad nova vix memorem diverbia coge senectam.

[4]) = linguam excolunt; vgl. Schanz, Gesch. der röm. Lit. I S. 53: Ennius tria corda (= linguas) se habere dicebat. Der Gedanke Kommodians wird von Horaz Epist. II 1, 126 mit den Worten ausgedrückt:

Os tenerum pueri balbumque poeta figurat.

[5]) S. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms III[6] S. 343 ff.

Der besondere Zweck dieser höheren Schulen war die Vorbereitung für das Auftreten im öffentlichen Leben.[1]) Durch sie ging insbesondere die große Menge der zukünftigen Sachwalter hindurch, bevor sie sich unter die Leitung eines praktisch erfahrenen und tätigen Rechtsgelehrten stellten. Da ihr Erfolg wesentlich von tüchtiger Durchbildung in der Redekunst abhing, so war auf diese das heißeste Bemühen gerichtet. Mit dem Ehrgeiz, der hier einsetzte, um in den Ruf eines „divinus orator" (V. 589) zu gelangen, und dem verlockend winkenden Preis an Ruhm und Reichtum, der die Anstrengungen spornte, zeigt sich der Dichter (V. 593 bis 602) so eingehend vertraut, daß man nicht anders als an persönliche Erfahrungen denken kann, die auch er einst in der Vorschule der Gerichtsredner gemacht hat.[2])

Nähere Anhaltspunkte zur Bestimmung einer bürgerlichen Laufbahn Kommodians bieten seine Dichtungen nicht. Sie lassen dagegen fast mit Gewißheit ersehen, daß er überhaupt nie eine feste Stellung bekleidet hat. Denn einerseits sagt uns der Auktor, daß er bis zur Zeit seiner Bekehrung ein wilder Stürmer und Dränger gewesen, den es überallhin und schließlich selbst auf die dunkeln und ans Verbrechen streifenden Pfade der Magie getrieben habe (C. A. 5—10):

Plus eram quam palea levior; quasi centum inessent
In umeris capita, sic praeceps quocumque ferebar.
Non satis his rebus: criminosus denique Marsus
Paene fui factus herbas incantando malignas.
Sed gratias Domino — nec sufficit vox mea tantum
Reddere — qui misero vacillanti tandem adluxit! —

anderseits aber gibt er den Zeitpunkt seiner Bekehrung zum Glauben — auf welche die Lossagung vom Weltleben bald gefolgt zu sein scheint, wie wir unten zeigen werden — deutlich zu erkennen, indem er an einen Menschen, welchen

---

[1]) S. Friedländer a. a. O. I[5] S. 290 ff.

[2]) Manitius, Gesch. der christl.-latein. Poesie S. 29, »hält ihn nach einer Stelle des Carm. Apol. (723. 730 ff. 735—740) für einen Rechtsgelehrten; denn in jenen Versen finden sich Ausdrücke aus der römischen Rechtssprache in ungewöhnlicher Menge«. Harnack.

die Instr. I 26 als in gleichem Leichtsinn und Unglauben dahinlebend schildert, einmal die Frage richtet (V. 7):

Anni te non possunt iam triginta reddere doctum?

und ihre Bejahung sodann durch den Hinweis auf seine eigene Person empfiehlt (V. 8):

Nescius, si primum errasti, respice (me) canum.

Das Alter von 30 Jahren, welches sich aus dieser Andeutung ergibt, stimmt mit der im Carmen (V. 4) gemachten allgemeineren Angabe zusammen, nach welcher der „furor aetatis primae“ die Zeit seiner heidnischen Verirrung gewesen sei. Die Geschichte seiner Umkehr weist daher manche Ähnlichkeiten mit der des hl. Augustinus auf; mit derselben stimmt sie auch in dem Umstande überein, daß dem Dichter das Licht der Erkenntnis plötzlich durch Lesung der Hl. Schrift aufging (C. A. 11—13):

Adgressusque fui tradito in codice legis
Quid ibi rescirem: statim mihi lampada fulsit.
Tunc vero agnovi Deum [unum] summum in altis . . .

Auf einen hierauf zunächst folgenden Abschnitt seines Lebens ist zuerst von Ebert hingewiesen worden, welcher in der Abhandlung über „Kommodians Carmen Apologeticum“ (S. 415) auf Grund von mancherlei Andeutungen, die sich in beiden Werken finden, die Ansicht ausgesprochen hat, daß der Dichter wohl zuerst Proselyt der Juden gewesen sei. Dieselbe ist von Bardenhewer[1]) wegen der „besonderen Berücksichtigung der jüdischen Proselyten in dem einen wie dem anderen Werke, sowie überhaupt der Vertrautheit des Verfassers mit dem Judentum und seinen Traditionen“ gebilligt worden und scheint in der Tat nicht wohl zu bezweifeln. Schon der Umstand, daß ihm bei Lesung der dargebotenen Hl. Schrift sogleich die Erkenntnis des „einen, höchsten Gottes im Himmel“ zuteil ward, läßt darauf schließen, daß ihm die Bücher Moses in die Hand gegeben worden sind und daß es folglich zuerst Juden waren, die ihn in seinen religiösen Zweifeln berieten. Gemäß

[1]) Geschichte der altkirchl. Literatur II 585.

der oben ausgesprochenen Ansicht über die Fortdauer der Beziehungen Kommodians zu seinen syrischen Landsleuten — die ja zum Teil sicher Juden waren — bietet sich nun sowohl hierfür eine sehr naheliegende Erklärung, als auch bereits Licht auf eine andere, sonst sehr dunkle Frage entfällt, nämlich die, wie es geschehen konnte, daß der Dichter bei seiner späteren Abkehr vom Judentum noch in der Mitte des 5. Jahrhunderts die (im Abendland anscheinend überwundene und vergessene) Form des patripassianischen Bekenntnisses annahm. Ohne für jetzt näher auf sie einzugehen, sei bloß bemerkt, daß sich dasselbe allem Anschein nach bei den Syrern bis weit ins 5. Jahrhundert erhalten hat[1]) und daß sich daher bei näherem Verkehr gerade mit ihnen für den Dichter wohl Gelegenheit und Anlaß zu seiner Aneignung ergeben konnte.

Als Christ trat Kommodian der Klasse der Pönitenten bei und führte nach ihrer Art das Leben eines in der Welt verbleibenden Religiosen oder kirchlichen Aszeten, wie bereits im letzten Abschnitt des näheren dargelegt wurde. Aus dem Eintritt selbst in diesen Stand ergibt sich die Folgerung, daß der Dichter damals ein von äußeren Verhältnissen nicht gebundener, freier Mann gewesen sein muß, da er nur so dessen nicht geringen Beschränkungen und Verpflichtungen[2]) nachleben konnte. Sowohl in Anbetracht dieser unbehinderten Wahlfreiheit, als mit Rücksicht auf die ausgeprägt religiös-mystische Veranlagung des Dichters und seinen impulsiven Charakter legt sich aber der Gedanke nahe, daß

---

[1]) S. Kap. 3 § 1 n. II.

[2]) Duchesne, Origines du culte chrétien[3] p. 435, faßt dieselben also zusammen: »Tout le temps, que durait la pénitence on devait vivre à peu près dans les mêmes conditions que les ascètes profès. On ne pouvait ni se marier, ni user du mariage déjà contracté; il fallait renoncer à l'état militaire, aux fonctions publiques, à la carrière ecclésiastique, pratiquer l'austérité dans le boire, le manger, le costume, l'usage des bains, être assidu à l'église, en un mot, vivre comme un moine. Toute la différence entre l'état de moine dans le monde et celui de pénitent, consistait en ce que le moine avait embrassé librement son genre de vie, tandis que, pour le pénitent, c'était une condition de réhabilitation.« Bezüglich des letzten Punktes vgl. indes oben S. 191.

der Eintritt nicht lange nach seiner Bekehrung erfolgt sein dürfte. Die Richtigkeit desselben scheint sich aus einem doppelten Gesichtspunkt zu bestätigen. Einmal weist darauf nämlich der Umstand, daß Kommodian gleich anderen durch Stand und Studium berufenen kirchlichen Schriftstellern eine sehr eingehende, seine Gedanken und Worte selbst unwillkürlich beherrschende Vertrautheit mit den Büchern der Heil. Schrift und den Werken der kirchlichen Literatur bekundet, die er sich wohl nur durch eine langjährige und mußevolle Beschäftigung mit denselben in jenem dem Weltleben fernen Stande aneignen konnte. Sodann erscheint die gleiche Annahme durch die Erwägung geboten, daß die teils milden, teils strengen Mahnworte, die der Dichter als ein Nichtkleriker an die Kleriker aller Grade zu richten wagt, nur unter der Voraussetzung angemessen und dem Vorwurf der Anmaßung entzogen sein konnten, daß er ein nicht allein durch sein Alter, sondern auch durch ein langes, religiös-aszetisches Leben bei ihnen in Ehren und Ansehen stehender Mann war. Letzteres läßt nun hinwieder der Verfasser selbst in der Instr. II 29 nicht undeutlich durchblicken, in welcher er den Bischöfen gegenüber des Mentoramtes zu walten Anlaß nimmt. Titel und Anfangsverse derselben, welche hierfür inbetracht kommen, lauten:

Maioribus natis dico.

Me solum exposcit tempus vobis dicere verum.
Ab uno semper movetur, quod multi detrectant,
In me solo volo odia convertere vestra,
Omnium ut pausent praecordia tanto tumore.
5 Respicite dictum, quod veritas odia tollat.

Über Gegenstand und Adresse dieser Instructio ist schon früher einläßlich gehandelt worden. Nach Kommodians eigener Angabe in Vers 6 (Iam praedixi quidem de pace subdola quanta) steht sie im Zusammenhang mit der Instr. II 25 (De pace subdola): wie jene den Bischöfen ihre das Volk zur Parteiung reizende Herrschsucht vorhielt, so handelt diese über ihre die Untergebenen bedrückende und mißachtende Habsucht und Weltlust. Beide Male äußert sich der Dichter in sehr entschiedener Weise gegen dieselben

und erklärt sich in den eben angeführten Worten sogar für den nach Lage der Umstände dazu eigens und unmittelbar berufenen Mann. Ein Grund dieser Berufung wird in Vers 2 und 3 ausgesprochen: es ist das Schweigen anderer, denen Rücksichtnahmen den Mund verschließen; dahingegen will er sich durch keine Scheu vor Ungnade und Anfeindung abhalten lassen, den Bischöfen die mißliebige Wahrheit zu sagen, falls nur um diesen Preis wieder Frieden werde. Aber nicht kühne Unerschrockenheit allein ist ihm der Anlaß zu reden. Auf den entscheidenden Grund, weshalb auch die Umstände gerade ihn auf den Plan fordern, wird schon im Titel durch die überlegte Wahl der in damaliger Zeit längst ungebräuchlich gewordenen Bezeichnung „maiores nati" (= natu) für episcopi[1]) hingewiesen. Unter Beachtung der der Ungebräuchlichkeit des Ausdrucks wegen inbetracht zu nehmenden Wortbedeutung und des vom Dichter bereits erreichten hohen Alters ergibt die gewählte Gegenüberstellung des dico zu maioribus natis den prägnanten Sinn, daß Kommodian als ein alter Mann den Ältesten die Wahrheit zu sagen unternehme. Er tue es aber deshalb, wie Vers 2 zu bedenken gibt, weil es von irgend jemand geschehen müsse und viele (denen es zukäme) sich nicht dazu verstehen wollen (detrectant). Wer die hier Gemeinten sind, ist aus dem Gegensatz zu der Alterswürde, aus welcher der Auktor zu reden erklärt, unschwer zu entnehmen, da neben ihr nur das durch amtliche Stellung gegebene Recht inbetracht kommen kann, welches den Klerikern als den nächsten Beratern des Bischofs zustand. Wenn nun bei dem Versagen der letzteren der Dichter sich als den vor allen anderen zum Reden Berufenen bezeichnen darf, so folgt, daß er sich in dem dem Klerus zunächststehenden Pönitentenstand eines unbestrittenen Ehrenvorranges bewußt gewesen sein muß, den ihm nicht das Alter allein, sondern nur lange und verdienstreiche Jahre „im Dienst" zuerkannt haben können.

---

[1]) Der letzte, welcher sie vor Kommodian noch einmal gelegentlich verwendet, ist der Ambrosiaster im Kommentar zu 2. Kor. 16, 3.

So fügen sich letztlich die Züge, welche die Dichtungen zu einer Zeichnung seines Lebensganges bieten, zu dem Bilde eines in Ehren ergrauten, aber an kühnem Mut und strebsamer Kraft noch ungebeugten Nestors seines Standes zusammen.

Zum Schluß möge noch eines nicht unwichtigen Umstandes gedacht werden, der über eine besondere Tätigkeit Kommodians Aufschluß zu geben scheint. Derselbe betrifft die öfter erwähnte Benutzung von kirchlichen Akten, wie Kanonensammlungen und Papstbriefen selbst der letztvergangenen Zeit, die dem Dichter nur auf dem arelatensischen Archiv zugänglich gewesen sein können. Da die Annahme wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß dieselben dort zu jedermanns freier Einsicht und Benutzung offen lagen, so möchte die Erklärung jener Erscheinung vielmehr mit der von Duchesne aufgedeckten Tatsache in Verbindung zu bringen sein, daß das Archiv von Arles eben damals (d. i. um die Mitte des 5. Jahrhunderts) jene systematische Zusammenstellung kirchlicher Akten zu kanonistischen Sammlungen begann, welche der Ausgangspunkt der kirchenrechtlichen Sammlungen des Abendlandes geworden sind. Daß ein solches Unternehmen geschulte oder wenigstens durch die Ausführung zu schulende Kräfte erheischte, liegt auf der Hand. Auf die Frage nun, ob unter den Mitarbeitern desselben etwa der Verfasser der Instructiones gestanden haben könnte, vermag wohl am ehesten ein Blick auf den Umfang und die Art des kanonistischen Wissens Antwort zu geben, welches im Verlaufe der Untersuchungen sowohl dieses, als des vorhergehenden Kapitels bei ihm zutage getreten ist. Aus ihnen ergab sich eine Kenntnis von Schreiben der Päpste Leo und Hilarus, von Bestimmungen der Synoden zu Neocaesarea (314—325), Saragossa (380), Angers (453) und Tours (461), sowie einer Verordnung der speziell Arles angehörigen Statuta ecclesiae antiqua.[1]) Über

[1]) Da (wie anderen Orts zu zeigen sein wird) bei Abfassung der Statuta als Hauptquelle die Apostolischen Konstitutionen gedient haben, so waren die letzteren um die Mitte des 5. Jahrhanderts in Arles wohlbekannt und hochgeschätzt. Sichere Spuren einer Kenntnis und Ver-

die nicht bloß oberflächlich zusammengeraffte Art dieser Kenntnisse aber kann eine Prüfung der Instr. II 27 (Ministris) und des in ihr zusammengestellten kanonistischen Materials belehren: dieselbe zeigt eine so übersichtliche Verarbeitung des aus verschiedenen Quellen herangezogenen

---

wendung derselben sind auch bei Kommodian nachzuweisen und zwar zunächst in der gegen die Bischöfe gerichteten Instr. II 25.

In Vers 5 f.:

Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris,
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem

wird nämlich durch den Dichter eben die Anwendung von Matth. 7, 3 (Luc. 6, 41) auf das Verhalten der Bischöfe gemacht, welche den letzteren bei schlechter Amtsführung in den Apostolischen Konstitut. II 17 vorausgesagt wird. Es heißt hier (in der Übersetzung bei Migne P. G. 1, 627 B): Nam dicent (subditi) episcopo, quod in evangelio scriptum est: Quid vides festucam in oculo fratris tui, trabem autem, quae in oculo tuo est, non consideras? Vereatur ergo episcopus cum diaconis suis, ut aliquod eiusmodi verbum audiat: hoc est non praebeat occasionem.

Ferner beruht Vers 11 (über dessen Textform S. 88 Note 5 gehandelt wurde):

O malo [= diabolo] nutriti, in occisione praedicti!

in seinem zweiten Teile auf einer Übertragung der Stelle Malach. 1, 6 (vos sacerdotes, qui despicitis nomen meum) nach ihrer in den Apost. Konstit. VIII 2 (Migne ib. 1067 B) erweiterten Gestalt: Constat igitur ementiti nominis episcopos ac presbyteros non evasuros Dei vindictam; dicetur enim illis nunc quoque: »Vos sacerdotes, qui despicitis nomen meum, tradam vos in occisionem (*„Ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς, οἱ φαυλίζοντές μου τὸ ὄνομα. παραδώσω ὑμᾶς εἰς σφαγήν"*).« Aus diesem, sonst von keiner Variante gebotenen Zusatz ist augenscheinlich das Drohwort des Dichters an die Bischöfe geflossen: in occisione(m) praedicti. Die von Dombart (Wiener Sitzgsber. Bd. 107 (1884) II 785) nach der Vugata unter dem Stichwort »occisio« zum Vergleich herangezogenen Stellen Jac. 5, 5 und Jerem. 12, 1—3 lassen sowohl die (von D. überhaupt nicht erkannte) Beziehung auf die Bischöfe, als den Ausdruck einer für die Zukunft angesagten Tötung derselben vermissen.

Andere Anzeichen einer Abhängigkeit der Instruktionen von den Apost. Konstitutionen (deren Einzeldarlegung hier zu weit führen würde) bietet ein Vergleich zwischen Instr. II 28, 6—10 und Const. Ap. II 10 (Migne P. G. I 610 B), sowie zwischen Instr. II 31, 2. 12—14 und Const. Ap. II 36 (ib. 686 C. f.).

Den eigentümlichen Ausdruck stipula im oben angeführten Vers 5 der Instr. II 25, an dessen Statt die Vulgata an den zwei inbetracht kommenden Schriftstellen festuca bietet, gebraucht auch Faustus von Reji im gleichen Schriftzitat in sermo 6 (Engelbrecht 245, 20).

einschlägigen Stoffes, daß man dem Verfasser eine gewisse Geläufigkeit und Schulung in kanonistischen Materien nicht leicht absprechen wird. Was konnte denselben aber wohl in seiner Stellung zu einer so einläßlichen Beschäftigung mit kirchlichen Akten aus alter und neuer Zeit veranlassen? Die Annahme möchte am meisten für sich haben, daß es die dem kanonischen Recht zugewandte zeitgenössische Arbeit selbst war, welche ihn auf dieses Arbeitsfeld geführt hat, für das er nicht weniger seiner Vorbildung, als seiner frei verfügbaren Kraft wegen ein geeigneter Mann scheinen konnte. Sollte dieselbe, wie wir glauben, zu Recht bestehen, so hätten wir in dem Dichter einen Mann zu erblicken, der an seinem Teil mit Anspruch zu erheben berechtigt ist auf den Ruhm der im arelatensischen Archiv geschaffenen ersten abendländischen Kanonen- und Dekretensammlung.

Drittes Kapitel.

Die religiösen Anschauungen Kommodians.

§ 1.

Die katholische Gemeinschaft und das sabellianische Bekenntnis des Dichters.

Bevor wir zu Einzeluntersuchungen über die Art und den Ursprung der mannigfach eigentümlichen religiösen Anschauungen Kommodians übergehen, scheint es angezeigt, auf zwei Fragen Rücksicht zu nehmen, zu welchen dieselben im allgemeinen Anlaß geben: die erste betrifft die katholisch-kirchliche Gemeinschaft des Dichters in Verbindung mit seinem sabellianischen Bekenntnis (I.), die zweite das durch direkte Nachrichten nicht bezeugte Vorhandensein des Sabellianismus im 5. Jahrhundert (II).

I. Die unverkennbar vom Glauben der Kirche abweichenden Ansichten, welchen Kommodian insbesondere in der Trinitätslehre gehuldigt, lassen angesichts der ebenso deutlichen Tatsache, daß er sich als Mitglied der Kirche bekannt und mit Eifer auf die Erfüllung ihrer Satzungen gedrungen hat, das Mißverhältnis nicht übersehen, in welchem unter dieser Rücksicht bei ihm Lehre und Leben zueinander gestanden haben.

Der Versuch einer Erklärung dieses Widerspruchs darf im vornhinein von dem Gedanken an bewußten Trug absehen, wie solcher im 5. Jahrhundert wohl von Anhängern der Priscillianistischen Sekte geübt wurde, die sich trotz innerlichem Festhalten an häretischen Lehren nach außen als Katholiken bekannten, um dem Druck der gegen sie erlassenen Gesetze zu entgehen.[1] Für die Aufrichtigkeit

[1] Epist. Leonis I. ad Turribium (M. 54, 689 A): Ideo enim ad ecclesiam catholicam cum tanta cordis diversitate conveniunt, ut eos,

des Dichters bürgt nicht nur sein gerader Charakter[1]), sondern auch der Umstand, daß er aus seinen Überzeugungen nicht den geringsten Hehl macht: er trägt dieselben vielmehr mit einer Offenheit und einer selbst nicht vom leisesten Hauch einer polemischen oder apologetischen Rücksicht getrübten Sicherheit vor, als ob sie die unter Christen ganz allgemein und allein geltenden seien. Dies ist in gleicher Weise der Fall bezüglich seiner Lehre über Gott und die Trinität, wie über die Engel und Dämonen, über das nahe Weltende und den doppelten Antichrist, wie über das zu erwartende tausendjährige Reich, in welchen Stücken insgesamt seine Anschauungen sich von den kirchlich gelehrten mehr oder minder weit entfernen.

Ein Blick auf die Art seiner Irrtümer läßt nun in ihnen mit Ausnahme des ersterwähnten unschwer Materien erkennen, in denen auch der Volksglaube seiner Zeit ähnlichen irrigen Vorstellungen anhing, und dieser Umstand dürfte im Verein mit jener harmlos gewissen Art ihrer Aussprache einen Fingerzeig auf die wahrscheinlichste (oder vielleicht einzig erübrigende) Lösung geben. Beide Momente scheinen nämlich auf eine geistige Veranlagung und eine theologische Bildung des Dichters hinzudeuten[2]), die wesentlich dem Bann und Einfluß der Volksauffassung unterstand und daher selbst objektiv Widersprechendes nicht immer empfinden mochte. Vergegenwärtigt man sich andere Züge der Dich-

---

quos possunt, suos faciant et legum severitatem, dum se nostros mentiuntur effugiant. Faciunt hoc Priscilianistae, faciunt Manichaei...

[1]) »Animi sinceritas probitasque maiore dignae sunt laude, quam stilus totumque dicendi genus«, sagt Harles in seiner Notitia Literaturae Romanae p. 711 über Kommodian.

[2]) Vgl. Jülicher bei Pauly-Wissowa IV 773: »Wie formell, so tragen auch inhaltlich K.s Belehrungen einen etwas vulgären Charakter; ... von gelehrter Bildung kann bei ihm nicht die Rede sein, ebendeshalb aber darf man auf seinen groben Chiliasmus, auf seine doketischen und monarchianisierenden Neigungen bei der Bestimmung seines Zeitalters kein allzu großes Gewicht legen. Bei einem geschulten Theologen würden wir die Verbindung dieser Eigenheiten nach 300 freilich nicht mehr glaublich finden; bei einem Laien brauchen sie noch bis 400 hin nicht zu überraschen.«

tungen, die gleichfalls ein von Volksart sich wenig unterscheidendes Wesen ihres Verfassers bekunden, so kann sich dieses Urteil wohl bestärken und damit ein Anhalt für den Versuch gegeben scheinen, den erwähnten Widerspruch aus mangelhafter Einsicht zu erklären.

Es bedarf keiner eingehenden Beschäftigung weder mit den Instructiones, noch mit dem Carmen, um sich von einer gewissen Derbheit zu überzeugen, mit welcher Kommodian sowohl in der Behandlung seiner selbst, als in der Widerlegung von Heiden und Juden und in der Ermahnung christlicher Stände verfährt. Wie er seine Person weder mit offenherzigen Selbstanklagen[1]), noch mit den Ausdrücken einer ironischen Geringeinschätzung[2]) schont, so sind Ironie[3]) und Invektive[4]) auch zumeist die Mittel, mit denen er Juden und Heiden zusetzt, um sie zum Verlassen der einst von ihm selbst gegangenen Irrwege zu bewegen. Was er anstrebt, ist nicht so sehr ein gütliches Gewinnen, als vielmehr ein gewaltsames Niederwerfen des Gegners; daß dasselbe nicht verletzt, vermag nur die überall durchzufühlende und manchmal sogar in herzlichem Ton durchklingende[5]) gute Absicht des Verfassers zu bewirken. Der letzteren mag man selbst die in den christlichen Ermahnungsreden vorkommenden harten Ausfälle gegen den Klerus (Instr. II 34) und die Bischöfe (Instr. II 25 und II 29) zugute halten, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß sich der Dichter ihretwegen den Vorwurf eines gewissen Mangels an Bedacht und erleuchtetem Eifer gefallen lassen müßte.

Eine ungeklärte religiöse Einsicht ferner, welche in beiden Dichtwerken zutage tritt, ist schon von Gennadius bemängelt worden. Dieselbe gibt sich u. a. in der unterschiedslosen Wahl der Quellen kund, welche

---

[1]) S. Carm. V. 3—8; Instr. I 7, 21; 26, 24 ff.; II 8, 8 f.

[2]) S. Instr. I 31, 9; II 20, 1.

[3]) Vgl. u. a. Instr. I 9; 10; 13—15.

[4]) Prädikate, wie stulti, inepti, kommen als Bezeichnung der Heiden allenthalben in den Instr. vor, während die Juden in den Instr. (I 38—40) und im Carmen vorwiegend als improbi, iniqui angeredet werden.

[5]) S. Instr. I 1, 7 ff.; 22, 1; II 20, 2; Carm. 15.

Kommodian bei Darstellung der Offenbarungslehren benutzt, indem er nicht weniger aus umlaufenden jüdischen und christlichen Apokryphen[1]), als aus kanonischen Schriften schöpft und anscheinend sogar Geheimschriften[2]) nicht verschmäht, die ihm selbst als solche bekannt waren.

Einen vor allem charakteristischen Anhalt zur Beurteilung seiner Geistesart aber bietet die farbenreiche, phantastische Schilderung der Endereignisse, die nach des Gennadius Bericht[3]) teils sprachloses Erstaunen, teils Entsetzen hervorrief. Die Vorliebe, mit welcher der Dichter bei diesem Stoffe verweilt und der Reichtum sagenhafter Züge, den er in ihm angehäuft, dürfte ebenso wie der Erfolg selbst beweisen, daß jene ungezügelte Kraft der Phantasie auch noch in späten Jahren in ihm überwog, die ihn in seiner Jugendzeit nach eigenem Geständnis[4]) auf sehr ungewöhnliche Abwege geführt hatte. Ein ruhig eindringendes, wägendes und sichtendes Forschen scheint in der Tat, trotz Instr. I 1, 9: „Ob ea perdoctus ignaros instruo verum“, nicht seine Sache gewesen zu sein. Das läßt der Auktor auch selbst einmal im Carmen durchblicken, wo er über die Dunkelheit der von ihm benutzten Stelle Esaias 8, 4 mit dem Bemerken hinweggleitet (V. 411): „Sed haec est historia clausa[5]), de qua docti revolvunt.“[6])

---

[1]) Über die Verwendung des 4. Buches Esdras und der Zeichen des Messias s. unten § 4 n. II, über die Benutzung der Baruch-Apokalypse und der Periodi Petri et Pauli Kap. 4 n. I.

Nach Ausweis des in der Instr. I 25 benutzten Stückes der Baruch-Apokalypse hat Kommodian die letztere nicht in ihrer jüdisch-syrischen Gestalt, sondern in jener lateinisch-christlichen Bearbeitung gebraucht, aus welcher auch das den Testimonien Cyprians III 29 im Cod. Wirceb. angefügte Fragment stammt.

[2]) Vgl. Carm. 936, wo die genaueren Mitteilungen über den Antichrist mit der Bemerkung eingeleitet werden: »De quo pauca tamen suggero, quae legi secreta.«

[3]) De vir. illustr. c. 15.

[4]) S. Carm. V. 3—8.

[5]) = obscura. Vgl. Arnobii iun. Conflictus I 8: Aperi, quod dixeris, quia clausum est.

[6]) = considerant. Vgl. Sulpic. Severi Dialogus I 25, 1: si revolvas, quod anachoretis feritas bestiarum victa succubuit . . .

Aus diesem harmlos derben, mehr praktisch als spekulativ gerichteten und dazu enthusiastisch überaus empfänglichen Wesen Kommodians mag sich vielleicht die Tatsache erklären, daß derselbe ungeachtet einer nachweislich nicht geringen Belesenheit und eines mannigfachen Verkehrs selbst mit theologisch Gebildeten im Banne seiner erstmals angenommenen sabellianischen Trinitätsauffassung zu verbleiben vermochte. Man wird dazu die Schwierigkeit an sich nicht unterschätzen dürfen, auf welche das Verständnis einer realen Unterscheidung von drei Personen in der Gottheit bei einem bekehrten Heiden von seiner Art wohl stoßen mußte, der sich ebenso lebendig von der Verwerflichkeit seines früheren Glaubens betreffs der Existenz mehrerer Götter, als von der Wahrheit des Gedankens an das Dasein nur eines Gottes durchdrungen fühlte.[1])

Hätte der Dichter die Taufe und den auf sie vorbereitenden Unterricht in der katholischen Kirche empfangen, so wäre er allerdings sowohl durch die Katechese, als durch die Erlernung und Wiederhersagung (redditio) des Symbolum, als endlich durch die Fragen und ihre Beantwortung bei der Taufe selbst mit allem Nachdruck auf den Sinn einer dreifach realen Unterscheidung in der Gottheit aufmerksam gemacht worden. Aber daß weder das eine, noch das andere der Fall gewesen, erhellt nächst seiner sabellianischen Anschauungsweise über den Sinn der Trinitätsbezeichnung aus seiner später (in § 2) zu besprechenden Bekenntnisformel, die auf den Empfang eines morgenländischen Symbolum und damit auf seine erste Aufnahme in eine morgenländische Religionsgemeinschaft deutet. Aus sich aber, d. i. ohne eigenen und eingehenden Unterricht möchte er zufolge seiner Eigenart wohl nicht imstande gewesen sein, den Übergang aus der einen zur anderen Auffassung zu finden.

[1]) Die Institutionen des Laktanz, die, wie später zu zeigen, von Kommodian fleißig benutzt wurden, geben einen Einblick in die Denkweise der vom Heidentum Bekehrten, wenn sie (IV 14, 18) über Christus sagen: »ille vero exhibuit deo fidem: docuit enim quod unus deus sit eumque solum coli oportere, nec unquam se ipse deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleret et unum adsereret, induceret alium praeter unum«.

Man könnte einwenden, daß, wenn Kommodian sabellianisch getauft war, er sich doch nur vermittels eines förmlichen Übertritts von der Sekte, durch Abschwörung ihrer Irrtümer und den Empfang der Taufe — denn die der Sabellianer wurde als ungültig betrachtet — der Kirche hätte anschließen können. Auf diesen Einwand können wir nur mit dem Hinweis auf die Tatsache selbst antworten, daß sich der Dichter ungeachtet seines sabellianischen Bekenntnisses als im (äußeren) Verbande der Kirche stehend darstellt. Die innere Möglichkeit dieses Widerspruchs haben wir im Voraufgehenden aus seiner Individualität zu begreifen gesucht, die äußere scheint aber auch vorhanden gewesen zu sein. Denn wenn der I. Kanon der Synode von Nîmes (394) die gallischen Bischöfe zu scharfer Achtsamkeit sogar auf die „vielen orientalischen Priester und Diakone" auffordert, die sich selbst zur Verrichtung des Altardienstes in die Gemeinden eindrängten, um wie viel leichter und häufiger wird dann eine unkontrollierte Einmischung von Laien in dieselben gewesen sein? Insbesondere aber dürften die Verhältnisse der großen, international gemischten Handelsstädte, wie auch Arles eine war, den wirksamen Ausschluß von „Mitläufern" erschwert haben. Für einen solchen aber glauben wir den Dichter, ohne seiner bona fides zu nahe treten zu wollen, nach allem halten zu müssen.

II. Einem Anhänger des Sabellianismus oder Patripassianismus inmitten des 5. Jahrhunderts in Südgallien zu begegnen mag indes in Anbetracht des Stillschweigens aller Quellen über eine Geschichte der Sekte in dieser Zeit und des dadurch nahegelegten Gedankens an ihr etwa bereits erfolgtes Erlöschen[1]) so ungewöhnlich scheinen, daß wir auf

[1]) Harnack schreibt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ 717: »Wie lange und wo sich Monarchianer im Abendlande als besondere Sekte erhalten haben, darüber sind kaum Vermutungen möglich. Daß es in Rom im 4. Jahrhundert Patripassianer gegeben hat, ist noch das wahrscheinlichste. Die abendländischen Väter und Ketzerbestreiter seit der Mitte des 4. Jahrhunderts sprechen nicht selten von Monarchianern (Sabellianern); aber sie haben in der Regel nur griechische Quellen ausgeschrieben . . .« Über den Sabellianismus in Rom im 5. Jahrhundert s. de Rossi, Bulletino di archeol. crist. 1866 S. 98 f.

die geschichtliche Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines solchen Falles eigens Rücksicht nehmen müssen.

Daß der Mangel an direkten Nachrichten über die sabellianische Partei im 5. Jahrhundert keinen Grund zum Zweifel an ihrer Existenz selbst in dieser Zeit bietet, dürfte aus den teils direkten, teils indirekten Zeugnissen über ihre Verbreitung noch zu Ende des 4. Jahrhunderts hervorgehen. So berichtet Epiphanius im Jahre 375 (haer. 62, 1): *Πολλοὶ δὲ ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Ῥώμης τοῦ αὐτοῦ δόγματος ὑπάρχουσιν*, und der (unechte, wohl dem 5. Jahrhundert angehörende) Kanon VII des Konzils von Konstantinopel (381) erklärt die Taufe der Sabellianer für ungültig, ein Umstand, der auf damals noch bestehende Gemeinden derselben auch im näheren Orient zu schließen gestattet. Die gleiche Folgerung zieht Lardner[1]) aus der häufigen Erwähnung und Widerlegung der Sabellianer in den Schriften des hl. Basilius bezüglich der Provinz Pontus, und Walch[2]) weist auf eine ausgedehntere Verbreitung derselben in Syrien noch im 5. Jahrhundert auf Grund der Lebensbeschreibung des Abtes Euthymius (um 472) hin, welcher wegen seines Eifers und seiner Erfolge in Bekämpfung der sabellianischen Irrtümer gerühmt wurde. Gab es aber im näheren und ferneren Orient um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts und anscheinend auch später noch eine beträchtliche Anzahl von Anhängern der Sekte, so kann schon wegen der stetig von dort in den Westen sich ergießenden Einwanderung an ihrer Anwesenheit auch im letzteren und vor allem in den großen, von Syrern insbesondere aufgesuchten Handelszentren nicht gezweifelt werden.

Auf ein inmitten des 5. Jahrhunderts noch wahrnehmbares Vorhandensein von Patripassianern näherhin in Südgallien aber möchten wir die praktische Bezugnahme deuten, welche zwei von dort stammende und der genannten Zeit

---

[1]) Credibility of the Gospel. History part II. vol. 4. p. 607.

[2]) Ketzerhistorie (Leipzig 1764) I 537 ff. Der Verfasser verweist betreffs Euthymius auf Cotelier, Monum. eccl. graecae II 52.

angehörige Schriftchen u. E. auf sie nehmen. Das eine ist die nach Art eines Kontroverskatechismus zu populärer Belehrung verfaßte Abhandlung des Faustus von Reji „De ratione fidei" [1]), welche in der Form von Frage und Antwort zu einer Widerlegung landläufiger Einwände gegen die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes anleiten will.[2]) Ihr Schluß fordert den als gegenwärtig vorgestellten Gegner zu richtigem Denken über das göttliche Wesen in seiner dreifachen Persönlichkeit auf, damit er wegen entgegengesetzter Irrtümer nicht auf eine Stufe mit Juden, Patripassianern und Heiden zu stellen sei: „Secundum haec in trium proprietate ac numero personarum unam potentiam, unam gloriam, unam cognosce naturam, ne cum Iudaeis ac Patripassianis sine tribus personis filium aut sanctum spiritum neges, aut sine una substantia cum gentilibus tres deos credere comproberis." In Anbetracht des populärpraktischen Charakters der Schrift, die nur eine schlagfertige Widerlegung gemeinhin erhobener Einwürfe zu lehren bezweckt, scheint in dieser Aufzählung ein Hinweis auf volksbekannte Widersacher gesehen und folglich in der Erwähnung der Patripassianer neben Juden und Heiden ein Anzeichen ihrer noch damals wahrzunehmenden Existenz erblickt werden zu dürfen.

Zu demselben Schluß führt eine Betrachtung des dem Gennadius von Massilia zugeschriebenen Glaubensbekenntnisses, welches von Caspari in den „Kirchenhistorischen Anekdota" I 301 ff. veröffentlicht worden ist.[3]) Ohne die Patripassianer ausdrücklich zu nennen, begründet dasselbe zunächst in ausführlicher Weise die reale Bedeutung der „Namen" Vater, Sohn und Hl. Geist und hebt sodann in einer ersichtlich zugespitzten Gegensätzlichkeit gegen die

[1]) Ed. Engelbrecht C. S. E. L. [illegible]I, 459.

[2]) Gennadius bezieht sich auf diese Schrift im Kap. 86 der »Viri illustres« mit den Worten: legi eius et adversus Arrianos et Macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem praedicat trinitatem.

[3]) Über die Echtheit dieser Schrift s. die in der nachfolgenden Beilage geführte Untersuchung.

bloß auf Namen gegründete Trinitätsformel derselben (vgl. Kommodian C. A. 94:

Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus)

die kirchliche Lehre mit den Worten hervor: „Pater in persona semper dicitur et est pater, Filius in persona dicitur et est semper filius, Spiritus sanctus semper dicitur et est in sancta trinitate tertia persona.“ Hätte nicht ein praktisch fühlbares Bedürfnis zu klarer und unmißverständlicher Darlegung des Trinitätsglaubens gegen patripassianische Einwirkungen vorgelegen, so wäre wohl eine so ausdrückliche und eingehende Rücksichtnahme auf dieselben in diesen und anderen Stellen der kurzen Expositio fidei nicht erfolgt.

Wenn die genannten allgemeinen und besonderen Anzeichen wohl zu einem Schluß auf die Existenz des Sabellianismus noch im 5. Jahrhundert berechtigen, so lassen sie zugleich auch die Möglichkeit hinreichend erkennen, daß der Dichter noch inmitten desselben und zwar in Südgallien für die Sekte gewonnen werden konnte. Bezüglich der Art, wie dies geschehen, haben wir schon früher mit Rücksicht auf seine syrische Herkunft und die Anwesenheit so vieler Syrer in Südgallien die Vermutung ausgesprochen, daß er durch sabellianisch gesinnte Landsleute zum Christentum bekehrt sei. Eine nähere Betrachtung seines Glaubensbekenntnisses, zu welcher sich im nächsten Abschnitt Gelegenheit bieten wird, scheint diese Auffassung noch mehr zu empfehlen.

Beilage.

Über die Echtheit eines dem Gennadius von Massilia beigelegten Glaubensbekenntnisses.

Caspari hat in den Kirchenhistorischen Anekdota I. 301—304 „ein Gennadius von Massilia beigelegtes Glaubensbekenntnis“ veröffentlicht, welches von uns vorhin (S. 216) als echt angenommen und zur Beweisführung benutzt worden ist. Da der Herausgeber selbst in einer am genannten Ort S. XIX—XXIII geführten kurzen Untersuchung zu der Ansicht gelangt, daß das Bekenntnis nicht von

Gennadius, sondern von „irgend einem fränkischen Theologen in den letzten Dezennien des 8. Jahrhunderts“ verfaßt sei, so sind wir eine Auseinandersetzung mit den von ihm vorgebrachten Gründen um so mehr schuldig, als seine Meinung von anderen Forschern als erwiesen betrachtet worden ist.[1])

Die Überschrift des Stückes lautet in den beiden Münchener Hss. (Cod. Monac. lat. 14461 und 14468) saec. IX., in welchen dasselbe von Caspari gefunden wurde: Gennadius Massiliensis episcopus de fide disputans inter caetera dixit. Seinem Wortlaut nach bekundet dieser Titel, daß das Bekenntnis einer größeren de fide handelnden Erörterung des massiliensischen Presbyters — die Bezeichnung episcopus ist ihm, wie Caspari zeigt, im Mittelalter nicht selten gegeben worden — entnommen sei. Da nun bekanntlich eine „Epistola de fide sua ad Gelasium missa“ des Gennadius verloren ging, so könnte man vermuten, daß es eben dieser Schrift angehört habe. Caspari hält aber dafür, daß das Bekenntnis „kein Bruchstück eines größeren Ganzen, sondern selber ein abgeschlossenes, selbständiges Ganze“ sei; als Grund führt er die Zweiteilung desselben in einen trinitarischen und christologischen Teil an und die Ermahnung zu ernstlicher Buße am Schluß des letzteren, um im zukünftigen Gericht bei Christi Wiedererscheinen bestehen zu können. Verstehen wir den Verfasser recht, so beruft er sich für die Selbständigkeit des vorliegenden Bekenntnisses auf dessen Anlage, welche keinen Anschluß weder an einen voraufgehenden, noch an einen nachfolgenden anderen Teil erkennen lasse. Die Beweiskraft dieser an sich zutreffenden Beobachtung leidet indes schon ein wenig durch die von Caspari am gleichen Ort (S. XXI Note 2) gemachte Annahme, daß die gleich selbständig erscheinende andere Schrift des Gennadius „de ecclesiasticis dogmatibus“ den Schluß der verlorenen „libri octo adv. omnes haereses“ gebildet haben könne und vielleicht durch Sonderabschriften

---

[1]) S. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 430 Note 102; Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln[3] S. 353.

erhalten worden sei, während der Hauptteil verloren ging: sollte nämlich eine gleiche Annahme nicht etwa auch bezüglich des „Bekenntnisses“ statthaft sein, zumal seine Überschrift auf den Zusammenhang desselben mit einer Schrift „de fide“ deutet? Gegen diese Voraussetzung aber wendet sich Caspari eigens mit der Bemerkung, daß das Bekenntnis überhaupt „nicht die Verfassereigentümlichkeit, nicht den schriftstellerischen Charakter“ des Gennadius trage; unter Vergleichung mit dem Werke „de eccl. dogmatt.“, mit welchem das Bekenntnis viele Stellen teils wörtlich, teils dem Sinne nach gemein hat, bestimmt er dies näher dahin, daß es jenem gegenüber „nicht so ausgeprägt dogmatisch und polemisch, nicht so detailliert, nicht so voll dogmatischer Bestimmungen und nicht so reich an Antithesen gegen die Häresie sei“, sondern „einen mehr historischen und positiven, allgemeinen und einfachen Charakter habe“. Bei aller Achtung vor dem feinen literarischen Sinne Casparis wird man nicht umhin können, in solchen, immerhin schwankenden und unsicheren Erwägungen noch kein entscheidendes Moment gegen die Urheberschaft des Gennadius zu erkennen.

Indes auch im Lehrgehalt selbst glaubte der Genannte eine Abweichung zu finden: Gennadius „würde nicht, wie der Verfasser des Bekenntnisses, den Hl. Geist vom Vater und vom Sohne haben ausgehen lassen; s. ‚de eccl. dogmatt.‘ c. 1, wo das ‚et filio‘ und das ‚et deo filio‘ in unseren Ausgaben spätere Zusätze sind, da sie in dem uralten Cod. Bob.-Ambros. und in mehreren anderen Handschriften fehlen“. Inbezug auf den letzteren Punkt hat Caspari aber nur teilweise recht. Durch die Güte meines Ordensgenossen P. Georg Fell in Mailand besitze ich eine Abschrift des Bob.-Ambrosianus saec. IX ex. Der Kodex bietet zwar nicht „et filio“, aber „cum filio“ (also spiritum sanctum eo quod sit ex patre cum filio), und stimmt in dieser Lesart mit dem berühmten Cod. Coloniensis 212 saec. VII fol. 62' überein. Ein Lehrunterschied läßt sich also zwischen Gennadius und dem „Bekenntnis“ nicht fest-

stellen.[1]) Betrachtet man nun die Art und Weise, wie die wörtlich und inhaltlich gleichen Stellen des Werkes „de eccl. dogmatt.“ und des Bekenntnisses hier und dort in den Zusammenhang verflochten sind, so dürfte es schwer halten, eine sichere Bestimmung über die Priorität derselben an dem einen oder anderen Orte zu treffen, indem sie an beiden gleich angebracht und ursprünglich scheinen. Dieses Moment möchte aber sogar an sich nicht wenig für den gleichen Verfasser sprechen und könnte wohl als geeignet betrachtet werden, für das Recht der im „Bek.“ auf Gennadius lautenden Verfasserangabe zu zeugen.

Über die Entstehung dieses Titels selbst äußert sich Caspari nun folgendermaßen: „Wie das Bekenntnis zu der Überschrift gekommen ist, die es in den beiden Codd. Monac. trägt, ist unschwer zu sagen. Ihr mit der Gennadianischen Schrift [de eccl. dogm.] einigermaßen bekannter Urheber erkannte die aus dieser Schrift geschöpften Stellen des Bekenntnisses als ihr angehörig wieder und meinte daher irrig, es sei ein Teil derselben (Note 1: ‚Insbesondere mag ihn der Umstand zu dieser Meinung verführt haben, daß das Bekenntnis mit denselben Worten beginnt, wie die Schrift des Gennadius‘).“ Bei der von Caspari gemachten Annahme wäre es wohl ein eigentümliches Spiel des Zufalles zu nennen, daß der Schreiber unter Außerachtlassung des überlieferten und daher wohl auch ihm bekannten Titels des Werkes „de eccl. dogmatt.“ mit den Worten: „de fide disputans inter caetera dixit“ eine Überschrift gewählt hätte, welche gerade mit dem Titel eines anderen (verlorenen) Werkes des Gennadius übereinstimmt. Doch um hiervon ganz abzusehen: die Annahme Casparis stützt sich auf eine Voraussetzung von sehr geringer Wahrscheinlichkeit, nämlich die, daß dem zu Anfang des 9. Jahrhunderts lebenden

---

[1]) In Rücksicht der Zeit des Gennadius (2. Hälfte des 5. Jahrh.) hat die Aussprache der Lehre, daß der Hl. Geist vom Vater und Sohne ausgehe, gar nichts Auffälliges. In Südgallien bedienen sich um dieselben Jahre des »ex utroque procedens« auch Faustus v. Reji (De Spiritu sancto ed. Engelbrecht p. 146, 16) und Julianus Pomerius (s. Migne 59, 433 A: De Spiritu sancto, quomodo ex Patre et Filio sit procedens).

Schreiber das Werk „de eccl. dogmatt." bereits unter dem Namen des Gennadius bekannt gewesen sei. Wie gering diese Wahrscheinlichkeit ist, lehrt zunächst die Tatsache, daß kaum eine alte Handschrift jenes Werk anders als entweder namenlos oder unter Beifügung eines ungewissen Namens überliefert. Nur beispielshalber seien erwähnt: Cod. Colon. 212 saec. VII: Incipit nunc definitio ecclesiastici ordinis docmatum; Cod. Colon. 85 saec. IX: Incipit doctrina dogma (sic; dann eine halbe Zeile frei) ecclesiastica secundum Nicenum concilium; Cod. Colon. 211 saec. IX: Incipit expositio fidei; Cod. Bob.-Ambrosian. saec. IX. ex.: Incipit lib. beati Aug. sive ut alii volunt Gennadii prbr̄i Massiliensis Vel certe Diffinitio dogmatū ecclesiasticor. niceni concilii in regulis LVI Ad edificationem catholice fidei de Trinitate quia non est confusa in una persona.[1]) Die Unsicherheit, welche infolge der mangelnden

[1]) Ähnliches bieten sämtliche ältere Hss. der Nationalbibl. in Paris. Man vgl. Cod. lat. 2175 s. IX: Incipit doctrina doma (sic) ecclesiastica secundum Nicenum concilium. — Cod. lat. 3848 A s. IX. fol. 239: Incipit liber Sci Augustini de difinitionibus ecclesiasticorum dogmatum. — Cod. lat. 3848 B s. IX. fol. 24': Incipiunt capitula libri dogmatum; fol. 25': Incipit dogma id est doctrina vel definitio. — Ebenso heißt es im Cod. lat. 4281 s. IX. fol. 106'. — Cod. lat. 1451 s. IX. fol. 33: Definitio ecclesiasticorum dogmatum. — Das gleiche bieten die Codd. lat. 1454 s. IX. fol. 224' und 1458 s. IX. fol. 73. In dem letzteren ist von einer Hand des 16. Jahrh. die Bemerkung beigefügt: In alio vetere codice Fr. Fr. Augustino adscribitur. — Cod. lat. 2076 s. X. in. fol. 55: Inc. Dogma s̄corum Patrum trecentorum et octo (sic) episcoporum congregatis apud Niceam. — Darüber steht von junger Hand: Alcuino vero tribuitur a Joh. Trithemio et in veteri exemplari inter Alcuini scripta exstat.

Unter dem Namen des Gennadius ist die Schrift nur in 3 Kodizes überliefert, von denen ich Kenntnis erhalten habe. Einen erwähnt Elmenhorst in den Notae ad Gennadium de eccl. dogm. mit den Worten: authorem huius libelli indigetant . . . Ms. codex Florentinus, uti huius rei oculatus testis Fridericus Lindenbrogius vir doctissimus nobis indicium fecit. Die zwei anderen sind mir durch Herrn Oberbibliothekar Hofrat Dr. Holder in Karlsruhe bekannt geworden, dessen allzeit bereitwilligem Entgegenkommen ich die folgende Auskunft verdanke. Die Reichenauer Hs. Codex Augiensis CIX saec. IX. in. bietet den Titel: f. 43 Incipit dogma ecclesiastica (sic) Gennadii episcopi massiliensis contra

handschriftlichen Bezeugung eines Namens bis tief in das Mittelalter, ja bis in den Anfang der Neuzeit über den Verfasser des Werkes bestanden hat, ist bekannt. Die ersten, welche teils schwankend, teils mit Bestimmtheit den Gennadius nennen, sind (nach Elmenhorst) Walafrid Strabo de reb. eccl. c. XX, Petrus Lombardus sent. l. II dist. XX und Thomas Aq. Quodlib. lib. XII art. XI. Das Werk wurde sogar Tertullian zugeschrieben, wie Erasmus in seiner „Censura in libellum de dogmatibus eccl." bemerkt: „Hic libellus ferebatur inter opera Tertulliani, quamquam nec illius est . . . nec Augustini. Videtur partim ex eius operibus collectus, partim ex decretis synodorum . . ." Es dürfte daher die Ansicht nicht ganz unbegründet sein, daß der Schreiber des Bekenntnisses den Gennadius wohl kaum als Verfasser des Werkes „de eccl. dogmatt." gekannt hat und daher auch wohl nicht in der Lage gewesen ist, aus dem ihm etwa bekannten Inhalt desselben auf jenen als den Urheber des Bekenntnisses zu schließen. Darf folglich der Name des Gennadius im Titel des Bekenntnisses mit einigem Grunde als auf Überlieferung beruhend und nicht, wie Caspari meint, als vom Schreiber nur gemutmaßt und auf gut Glück beigesetzt betrachtet werden, so kann aber auch der Angabe, daß das Bekenntnis einer „über den Glauben" handelnden Erörterung entnommen sei, ein gewisses Vertrauen geschenkt werden.

Sein Urteil endlich, daß das Stück einer viel späteren Zeit angehöre, sucht Caspari durch folgende Erwägung zu stützen (S. XXIII): „Was die Veranlassung und den Zweck des Bekenntnisses betrifft, so werden wir kaum irren, wenn wir annehmen, daß es durch den Adoptianismus hervorgerufen worden und wider diesen gerichtet ist, und es daher

---

hereticos. — Explicit dogma ecclesiastica scī Gennadii epī. — Ein zweites Ms. von Reichenau, der Cod. Aug. XVIII (ca. 806) hat als Überschrift: fol. 58 Incipit. fides. vel dogma. ecclesiastica Gennadii epi Massiliensis; als Schluß: Explicit dogma ecclesiasticu(m) sci Gennadii epi. Die Ansicht Casparis könnte noch am ehesten durch die letztere Hs. gestützt werden. Ob sie allein aber gegenüber der sonstigen Überlieferung dieselbe wahrscheinlich macht?

in die letzten Dezennien des 8. Jahrhunderts setzen. Sein Verfasser war irgend ein fränkischer Theolog." In der beigegebenen Note (3) beruft er sich zugunsten der ersteren Ansicht auf eine Stelle des Bekenntnisses: Filius dei unigenitus verus et perfectus deus, verus et perfectus homo, non adoptivus, neque putativus, sed verus et proprius filius dei, und für die Abfassung des Bekenntnisses in fränkischer Zeit insbesondere auf das verwandtschaftliche Verhältnis desselben zu der Schrift „de eccl. dogmatt." „Diese wurde nämlich gerade in der Zeit Karls des Großen und seiner nächsten Nachfolger viel abgeschrieben, gelesen, zitiert und in verschiedener Weise benutzt . . . Auch der Umstand, daß der ältere von den beiden Münch. Codd. eine Menge auf den adoptianischen Streit bezügliche Schriftstücke enthält, deutet darauf hin, daß das Bekenntnis in der Zeit dieses Streites entstanden und wider den Adoptianismus gerichtet ist."

Wäre die Beweisführung Casparis richtig, so könnte man sie mit demselben Recht auf die Schrift „de eccl. dogmatt." selbst anwenden und auch den Ursprung dieses Werkes in karolingischer Zeit vermuten. Denn im 2. Kapitel desselben wird in nicht weniger bestimmten Wendungen gegen adoptianische Ansichten ausgeführt: „Non pater carnem assumpsit . . . sed filius tantum, ut qui erat in divinitate dei filius, ipse fieret in homine hominis filius, ne filii nomen ad alterum transiret, qui non erat nativitate filius. Dei ergo filius hominis factus est filius, natus secundum veritatem naturae ex Deo Dei filius et secundum veritatem naturae ex homine hominis filius: ut veritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in utraque nativitate filii nomen nascendo haberet et esset verus deus et verus homo unus filius." Aus dem die wahre und natürliche Sohnschaft im Gegensatz zu einer bloß adoptiven hervorhebenden Inhalt des Bekenntnisses folgt also gewiß noch nicht seine Abfassung im 9. Jahrhundert zur Zeit des adoptianischen Streites, zumal es in dieser Hinsicht von dem Inhalt des anderen Werkes eher übertroffen wird.

Der Meinung Casparis, daß das Bekenntnis so spät und zwar durch einen fränkischen Theologen verfaßt sei, steht endlich auf das bestimmteste die Rücksichtnahme entgegen, welche in ihm auf eine erst inmitten des 5. Jahrhunderts entstandene eigentümliche Lehre genommen wird. Diese Rücksicht liegt in den Worten: „Mortuus est autem pro nobis idem dei filius in carne, quam suscepit pro nobis et mortuus iacuit in sepulchro. Anima vero sua cum divinitatis eius potentia descendit ad inferna . . . Sicut enim Christus in eadem carne, qua mortuus iacuit in sepulchro tertia die resurrexit . . ."

Das Verständnis der durch Sperrung hervorgehobenen Sätze ergibt sich aus der Epist. XV. Leonis ad Turribium Asturicensem ep. vom Jahre 447, in deren cap. XVII (Migne 54, 690) der Papst dem Bischof auf eine Anfrage Auskunft gibt: An caro Christi vere requieverit in sepulchro. Er schreibt dort: „In eo vero, quod in extrema familiaris epistolae tuae parte posuisti, miror cuiusquam catholici intellegentiam laborare, tamquam incertum sit, an descendente ad inferna Christo, caro eius requieverit in sepulchro: quae sicut vere et mortua est et sepulta, ita vere est die tertio suscitata (folgen einige Schriftstellen). Quibus utique verbis manifestum est, quod caro Domini et vere sepulta requievit et corruptionem non subiit, quia celeriter vivificata reditu animae resurrexit. Quod non credere satis impium est . . ."

In der doppelten Berücksichtigung der hier verurteilten Ansicht, welcher wir im „Bekenntnis" begegnen, liegt wohl ein Anzeichen, daß es zu eben der Zeit entstanden sein muß, in welcher jene Meinung einiges Aufsehen erregte, d. i. um die Mitte des 5. Jahrhunderts, oder etwas später. Um die gleiche Zeit aber ist auch Gennadius schriftstellerisch tätig gewesen, wie sich aus dem Nachweise Diekamps (Röm. Quartalschrift XII (1889) 411 ff.) ergibt, daß die ersten 82 Kapitel der „Viri illustres" zwischen den Jahren 467 und 469 entstanden sind. In Rücksicht der Zeit, in welcher das „Bekenntnis" verfaßt scheint, steht also nichts im Wege, daß Gennadius der Verfasser desselben sein könnte. Aber

ebensowenig in Rücksicht der Örtlichkeit, wo es anscheinend verfaßt wurde. Denn da dasselbe bei der Erklärung der Menschwerdung Christi die gerade in Gallien gebräuchliche Erweiterung des Symboltextes durch „qui conceptus est de spiritu sancto" neben dem allgemein üblichen „natus ex Maria virgine" berücksichtigt, so sieht sich eine Mutmaßung über seine örtliche Entstehung in der genannten Zeit in erster Linie auf Gallien verwiesen.[1])

---

[1]) S. Kattenbusch, Das apostol. Symbol II 881 Note 14. — Zu der genannten Folgerung betreffs des zeitlichen und örtlichen Ursprungs des Symbolum stimmt auch wohl besser, als zu der Ansicht Casparis, die Tatsache, daß als Vorlage bei seiner Abfassung das Glaubensbekenntnis des Phoebadius von Aginnum († nach 392) benutzt worden ist. Man wird sich von derselben bei Vergleichung der folgenden Parallelen leicht überzeugen. (Den Text des Phöbadianischen Bek. s. bei Migne P. L. 20, 49; bei Hahn, Bibl. d. Symbole[3] S. 259.)

Symb. Phoebadii:	Symb. Gennadii:
Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem et in unigen. Filium eius I. Chr. Deum et Dominum ... et Spiritum S. Deum, non tres deos, sed Patrem et Filium et Spiritum S. unum Deum esse confitemur.	Hanc vero trinitatem, id est Patrem et Filium et Spiritum S. non tres deos, sed unum esse Deum certissime confitemur.
Spiritum vero sanctum Deum, non ingenitum, neque genitum, non creatum, nec factum, sed Patris et Filii, semper in Patre et Filio coaeternum veneramur.	Spiritum s. dicimus et credimus, eo quod est ex Patre et Filio aequaliter procedens, non factus, nec creatus, nec genitus, sed coaequalis et coaeternus per omnia Patri et Filio.
... Dei filium, per quem omnia facta sunt, quae in caelis et in terra, visibilia et invisibilia.	... per filium suum condidisse omnia, quae sunt in caelo et in terra et in mari, visibilia et invisibilia, caelestia atque terrena.
... non phantasticum, sed carneum, ossa, sanguinem, sensum et animam habentem . . . ita ut verum Deum verum hominem fuisse nullo modo ambigamus confitendum.	Et ita natus est ex virgine Maria verus Deus et verus homo cum anima rationali et carne cum sensibus suis.
Expectamus . . . resuscitandos nos ab eo in his corporibus et in eadem carne, qua nunc sumus, sicut	Sicut enim Christus in eadem carne, qua iacuit in sepulchro tertia die resurrexit, ita et nos in

Ziehen wir nun neben diesen Momenten einerseits die nahe Verwandtschaft inbetracht, welche zwischen dem „Bekenntnis“ und dem Werke „de ecclesiasticis dogmatibus“ besteht, anderseits das gute Recht der Überlieferung, durch welche für jenes der Name des Gennadius in bestimmterer Weise als für dieses verbürgt wird, so scheint wohl kein irgendwie stichhaltiger Grund vorhanden, an der Urheberschaft des Gennadius bezüglich des Bekenntnisses zu zweifeln. Die Frage, aus welchem Werke desselben es entnommen sei, können wir hier auf sich beruhen lassen.

§ 2.

Über die literarische Art des Carmen und die demselben zugrunde liegende Bekenntnis- und Lehrformel.

Angesichts des Mangels anderer Quellen, welche uns über die spätere Entwicklung der patripassianischen Lehre unterrichten könnten, sind die Erkenntnisse, die wir aus Kommodian zu gewinnen vermögen, doppelt schätzbar.[1]) Was daher in erster Linie nicht weniger in symbol- als in dogmengeschichtlicher Beziehung unser Interesse beansprucht, ist der genaue Inhalt und Ausdruck seines Bekenntnisses, und gerade zu dessen Feststellung scheint das, wie schon früher bemerkt, nicht eigentlich zu apologetischen, als vielmehr zu katechetischen Zwecken verfaßte Carmen eine treffliche Gelegenheit zu bieten.

Bevor wir uns indessen der Untersuchung über die Formeln und den Inhalt seiner Lehre zuwenden, scheint es

---

et ipse in eadem carne, qua natus et passus et mortuus est, resurrexit, et animas cum hac carne, vel corpora nostra accepturos ab eo . . .

eadem carne, in qua nunc vivimus, omnes resurrecturi sumus, et recepturus erit tunc unusquisque . . .

[1]) Döllinger, Hippolitus und Kallistus S. 203: Da die näheren Angaben über das sabellianische System sich erst bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts, bei Athanasius besonders, finden, so läßt sich jetzt nicht mehr bestimmen, was Sabellius selbst, noch was andere spätere Monarchianer für die Fortbildung des Lehrbegriffes geleistet haben.

geboten, die Frage um den literarischen Charakter des Carmen selbst in nähere Erwägung zu ziehen, da es für die formelle und inhaltliche Deutung der Sätze desselben offenbar nicht belanglos ist, ob die Dichtung apologetischen oder katechetischen Zwecken zu dienen bestimmt war. Im ersteren Falle darf in ihr nur eine relative, durch heidnisch-jüdische Kontroversen veranlaßte Darlegung christlicher Lehren erwartet werden, im letzteren aber eine systematische Darstellung der Glaubenswahrheiten, die dem Lernbedürfnis angehender Christen angepaßt sein mußte und die in ihren Formeln und Wendungen auf die überlieferte Lehrform größere Rücksicht zu nehmen hatte.

Daß der erste Herausgeber des Gedichtes, Pitra, die Frage überhaupt nicht untersucht hat, ob dasselbe als ein apologetisches, oder als ein katechetisches Werk zu betrachten sei, erklärt sich schon aus der frühen Abfassungszeit, welche er demselben zuschrieb: eine so eingehende Berücksichtigung von Juden und Heiden schien ja im 3. Jahrhundert als der Zeit der Verteidigung des Christentums gegen heidnische und jüdische Angriffe nur einer apologetischen Rücksicht entspringen zu können. Mangels eines überlieferten Titels gab er daher der Dichtung die Überschrift: Carmen Apologeticum adversus Iudaeos et Gentes. Daß diese Bezeichnung aber der Absicht und den Ausführungen des Verfassers weniger entspricht, lehren sowohl die Angaben, welche derselbe über den Zweck seines Werkes macht, als die Anlage, welche er ihm gegeben hat: unter beiden Rücksichten scheint dasselbe vielmehr als ein katechetisches Gedicht mit einer einzigen apologetischen Einlage bezeichnet werden zu müssen. Wir werden dies zunächst näher zu begründen suchen.

I. Als Zweck seiner Darstellung gibt Kommodian zu wiederholten Malen die Belehrung der rudes an, ein Ausdruck, der bekanntlich in späterer Zeit technisch war[1]) und,

[1]) »Der Vorbereitungs- oder Erstlingsunterricht hieß in der lateinischen Kirche die catechizatio rudium. Die also Vorzubereitenden, die wohl in der Regel inbezug auf die Kenntnis des christlichen Glaubens und

wie die Schrift Augustins „de catechizandis rudibus“ näher erkennen läßt, ohne Rücksicht auf irgend welchen Bildungsgrad auf diejenigen angewendet wurde, welche sich zur Annahme des Christentums entschlossen und zu diesem Behufe den Unterricht eines christlichen Lehrers aufsuchten. Daß der Dichter das Wort nur in diesem Sinne versteht, zeigt einmal seine Aufforderung an Gebildete und Ungebildete, die von ihm dargebotenen Lehren sich zu eigen zu machen (V. 29 f.):

Suadeo nunc ergo altos sic et humiles omnes,
Ut legant assidue vel ista, vel cetera legis[1]),

und seine Annahme in Vers 581 ff., daß sein Werk auch von literarisch gebildeten, d. h. mit „Vergil, Cicero und Terenz“ vertrauten Lesern werde zur Hand genommen werden; sodann weist darauf seine Erklärung, daß er sich an die „rudes“ mit der Absicht wende, sie über den Weg des Heiles und über Christus zu belehren (V. 56 ff.):

Interdum subicio, qualiter praelegi prophetas,
Et rudes edoceo, ubi sit spes vitae ponenda.
Quid Deus in primis, vel qualiter singula fecit,
Iam Moyses edocuit, nos autem de Christo docemus.

Auch das Schlußwort des mit Vers 578 endenden Abschnittes zeigt, daß der Dichter seine Auseinandersetzungen als einen Unterricht für heilswillige Schüler betrachtet, welchen das Wissensnötige über die christliche Religion in Kürze dargeboten werden soll (V. 579 f.):

Quid amplius opus est recitare cuncta de lege?
Sufficiunt ista rudibus bono corde tuenda.

Der gleichen Absicht, einen der ersten Erlernung der Glaubenslehren dienlichen kurzen Unterricht zu erteilen, gibt er auch in den Versen 523 f. mit den Worten Ausdruck:

At ego non tota, sed summa fastigia carpo,
Quo possint facilius ignorantes discere vera.

Gesetzes völlig unerfahren waren, nannte man rudes.« Kraus, Realenzykl. d. christl. Altert. II 138.

[1]) Vgl. Cyprian ad Donatum XV (H. 15, 17) Sit tibi vel oratio assidua vel lectio.

Endlich deutet die Anrede selbst im Eingange des Carmen (V. 89 f.):

Adgredere iam nunc, quisquis es, perennia nosse:
Disce Deus qui sit, vel cuius nomine adsit

darauf hin, daß der Dichter sich an Leser zu wenden bezweckt, deren Geneigtheit zur Annahme des christlichen Glaubens er voraussetzt, indem die Ausdrücke accedentes (προσιόντες) und discentes gleichfalls zur Bezeichnung derjenigen dienten, welche den ersten Unterricht vor der Aufnahme in das Katechumenat empfingen.

Das Gesagte dürfte bereits den Unterschied zwischen der Dichtung und einem apologetischen Werk erkennen lassen. Obwohl sich der Verfasser an die Heiden im allgemeinen mit der Einladung zur Annahme der christlichen Gotteserkenntnis wendet laut Vers 83 f.:

Interdum quod meum est, qui prius erravi, demonstro
Rectum iter vobis, qui adhuc erratis inanes,

liegt ihm dennoch eine Verteidigung des christlichen Glaubens ihnen gegenüber fern[1]); er stellt sich vielmehr auf den Standpunkt, daß es nur der Belehrung bedürfe, um die Unwissenden herüberzuziehen, und daß reichlicher guter Wille zur Annahme der christlichen Lehren unter ihnen vorhanden sei. Als „eine Macht", wie Harnack glaubt[2]), tritt also das Heidentum in der Schilderung Kommodians sicherlich nicht mehr hervor, sondern vielmehr als eine des inneren Widerstandes bereits entbehrende und einer leichten Eroberung zugängliche Masse; die Macht liegt bereits völlig auf seiten der christlichen Ideen.

Wie aber die Angaben, welche der Dichter über den Zweck und die Adressaten seines Werkes macht, den wesentlich katechetischen Charakter desselben deutlich erkennen

---

[1]) Vgl. die Bemerkung Eberts (Abhandlgn. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. V 410): »Mitten in der Staatsverfolgung unter Decius . . . glaub' ich, würde der Autor nicht auf den Gedanken gekommen sein, durch ein solches Werk von dogmatischem Charakter die Heiden bekehren zu wollen. Dasselbe würde vielmehr dann mindestens den Charakter einer Verteidigung [von E. gesperrt] des Christentums erhalten haben.«

[2]) Die Chronologie der altchristl. Literatur II 442 Note 1.

lassen, so auch die Anlage, welche er demselben gegeben hat. Wir werden uns um so leichter davon überzeugen, wenn wir seine Disposition mit den Anweisungen vergleichen, welche die dem Verfasser bekannten[1]) apostolischen Konstitutionen über den Erstlingsunterricht der zum Glauben Neubekehrten geben: es ist nämlich der Plan der letzteren, welcher den Ausführungen des Carmen zugrunde liegt.

Die apostol. Konstitutionen geben über die Unterweisung derjenigen, welche sich zur Annahme der christlichen Lehre melden, folgende Verordnung (VII 39):

A. Qui ergo ad doctrinam pietatis instruendus est, erudiatur ante baptismum in scientia de Ingenito, in cognitione de Filio unigenito, in persuasione certa de Spiritu sancto.

B. Discat creationis diversae ordinem, providentiae seriem, variae legislationis tribunalia. Erudiatur, quare mundus sit factus et cur mundi civis homo constitutus sit. Doceatur, quomodo improbos Deus aqua et igni punierit, sanctos vero per singulas aetates gloria atque honore decoraverit . . .

C. Item doceatur, quomodo Deus humanum genus non aversatus fuerit, immo ab errore ac vanitate ad agnitionem veritatis diversis temporibus vocarit, reducens a servitute atque impietate ad libertatem atque pietatem . . . a morte aeterna ad vitam perpetuam. Haec et his consentanea discat in catechesi, qui accedit (ο προσιών).

Diesem Schema entsprechend behandelt auch der Dichter nach einer allgemeinen Einleitung (V. 1—88), welche in sich schon (V. 31—60) einen kurzen katechetischen Abriß enthält:

A. Die Lehre über Gott und die Trinität (V. 89—128);

B. Die Lehre über die Schöpfung, den Sündenfall, die Sintflut, den Turmbau und die zunehmende Gottvergessenheit der Menschen (V. 129—182);

C. Die Veranstaltungen Gottes zur Rettung der Welt (V. 183—386):

---

[1]) S. oben S. 206 Note 1.

1. durch die Berufung und Führung des israelitischen Volkes (V. 185—246);
2. durch die Erwählung der Heiden zum Glauben an Christus (V. 249—386).

An den letzteren Abschnitt knüpft Kommodian zur Befestigung der Heiden im Glauben an Christus in verhältnismäßig weiter Ausführung die Widerlegung dreier Einwürfe, welche die Juden gegen die Gottheit Christi erheben, nämlich:

a) daß er ein Zauberer (magus) gewesen (V. 388—439),
b) daß ihm kein ehrliches Begräbnis zuteil geworden: in puteum misimus illum (V. 440—522),
c) daß er am Kreuze geendet habe: quod crucifixus sit (V. 527—546).

Die nachfolgenden Partien (V. 547—578 und V. 617 bis 670) sind wieder katechetischer Art und bringen die positiven Beweise für die Gottheit Christi aus dem Wunder der Auferstehung und anderen Wundern aus Christi Vorleben im A. T. und seinem Erdenwandel im N. T.

Der letzte Teil der Dichtung besteht in einer Invektive gegen die neidische Proselytensucht der Juden (V. 673—744) und die blinde Weltlust der Heiden (V. 747—770), welche vielen das Hemmnis der Bekehrung zum Glauben sei.

Der Schluß (V. 771—804) enthält nächst einer kurzen Zusammenfassung über die Offenbarung Gottes durch Schöpfung und Menschwerdung den Hinweis auf die Notwendigkeit des Glaubens an ihn, um zu der im Jenseits verheißenen Seligkeit zu gelangen. Daß die eschatologische Partie in den Versen 805—1060 vom Dichter erst nachträglich angefügt wurde und außerhalb des ursprünglichen Planes liegt, ist bereits früher dargelegt worden.[1])

Der Überblick über die Anlage des Carmen führt nun zu der Erkenntnis:

1. Daß apologetische Ausführungen gegen die Heiden in der Dichtung fehlen und daß somit der von Pitra gewählte Titel: „Carmen Apologeticum adversus Iudaeos et

---

[1]) S. 64 ff.

Gentes“ in Hinsicht der letzteren Bestimmung nicht begründet ist.

2. Daß der einzige apologetische Abschnitt des Carmen (V. 388—546) nicht formell an die Juden selbst gerichtet ist, sondern nur die Sicherung der im Glauben zu unterweisenden Heiden gegen jüdische Einwürfe bezweckt. Die Adressaten auch dieses Abschnittes sind die Heiden, was schon der Umstand zeigt, daß von den Juden stets in der dritten Person die Rede ist, während sich die direkte Anrede auch in der gegen die letzteren geführten Polemik an die Heiden wendet (s. V. 743). Im Plane der Dichtung stellt sich dieser Abschnitt daher nur als eine aus praktischen Rücksichten für notwendig erachtete apologetische Einlage dar; als bloße Nebenpartie des Carmen bekundet sich dieselbe zudem auch numerisch, da sie zu den voraufgehenden und nachfolgenden katechetischen Teilen nur im Verhältnis von $1:2^1/_2$ steht. Es folgt daraus, daß der Dichter das Werk nicht als direkte Apologie gegen die Juden geplant hat und daß somit der Titel „Carmen Apologeticum adversus Iudaeos“ dem formellen Inhalt desselben nicht entspricht.

3. Die Übereinstimmung, welche zwischen der Anlage des Carmen und der Vorschrift der apostolischen Konstitutionen über den Erstlingsunterricht der Neubekehrten hervortritt, läßt vielmehr — auch abgesehen von den eigenen Angaben des Verfassers über den Zweck seines Werkes — die Absicht desselben erkennen, eine katechetische Belehrung über den Inhalt der christlichen Glaubenslehren nach der Art jener Verordnungen zu geben. Daß der Dichter auf die letzteren bei Ausführung seines Planes eine ständige Rücksicht genommen, kann nächst der bereits dargelegten allgemeinen Übereinstimmung die Gleichheit in folgenden einzelnen Punkten zeigen.

Die Konstitutionen bezeichnen (unter B) als Lehrstücke, die in jenem Unterricht vornehmlich zu berühren seien: creationis diversae ordinem (a), providentiae seriem (b), variae legislationis tribunalia (c). Auf das erste Thema geht Kommodian zwar weder in der kurzen katechetischen Darstellung der Einleitung (V. 31—60), noch in der ausführ-

licheren des Carmen selbst näher ein, erklärt aber in beiden seinen förmlichen Verzicht auf dasselbe (s. V. 59 f. und 131 f.), ein Umstand, der wohl nicht weniger als eine direkte Behandlung auf seine Kenntnis jener Bestimmung deutet. Der zweite Lehrpunkt wird sowohl in der Einleitung als im Carmen in ebenso ausdrücklicher als ausführlicher Weise berücksichtigt. In jener hebt nämlich der Dichter (V. 39—52) die Fürsorge Gottes um die Erhaltung seiner Erkenntnis unter den Menschen der verschiedenen Zeiten hervor, in diesem weist er auf die göttlichen Veranstaltungen hin, welche die Überwindung des Teufels bezweckten, nachdem derselbe die Menschen verführt (V. 151 f.) und seine Herrschaft unter ihnen begründet hatte (V. 172 f.). Daß das dritte Moment von Kommodian übergangen worden ist, dürfte vielleicht an der etwas schwer verständlichen Bedeutung desselben liegen.[1])

Als weiter zu behandelnde Stücke geben die Konstitutionen an: Erudiatur, quare mundus sit factus (d) et cur mundi civis homo constitutus sit (e). Auf diese beiden bestimmt ausgedrückten Punkte gibt der Dichter ebenso bestimmten Bescheid, indem er in Vers 129 f. die Verherrlichung Gottes als den Zweck der Schöpfung hervorhebt und in Vers 35 ff. die Pflicht, Gott zu loben und sich dadurch die Anwartschaft auf das zukünftige Leben zu sichern, als die Aufgabe des Menschen auf Erden bezeichnet. Endlich führen die Konstitutionen an: Doceatur, quomodo improbos Deus aqua et igni punierit (f), sanctos vero per singulas aetates gloria et honore decoraverit (g) . . . Der letztere Punkt wird darauf nach der bekannten Vorliebe des Interpolators der Konstitutionen für eine detaillierte Beispielanhäufung durch Anführung ganzer Namenreihen aus den Büchern des A. T. veranschaulicht. Statt ihrer begnügt sich der Dichter mit einem Hinweis in Vers 155 f., daß die Gerechten von Gott durch die zugelassenen Anfechtungen

[1]) Daß der Lehrplan der Konstitutionen sowohl im ganzen, als im einzelnen an großen Unklarheiten leidet, ist schon von Joh. Mayer (Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten S. 37 und 260) hervorgehoben worden.

der bösen Geister der Verherrlichung zugeführt werden während der gewalttätige Kain (und sein Anhang) sein Ende in der Hölle finde. Die Bestrafung der Gottlosen durch das Wasser wird unmittelbar darauf in Vers 160 ff. erwähnt.

Die Übereinstimmung, welche wie im ganzen, so im einzelnen zwischen der katechetischen Verordnung der Konstitutionen und der Anlage des Carmen zutage tritt, dürfte daher keinen Zweifel lassen, daß der Dichter in der Tat ein katechetisches Werk zur ersten Einführung in die christlichen Glaubenslehren zu schaffen beabsichtigte, wie es auch seine direkten Angaben über den Zweck der Dichtung bezeugen. Mit Rücksicht auf diesen Zweck aber scheint es begründet, einen solchen Gebrauch der herkömmlichen Lehrformeln im Carmen zu erwarten, der dazu behilflich sein kann, dem Wortlaut des vom Verfasser gebrauchten Symbols nahezukommen.

II. Indem wir dazu übergehen, die Elemente nach der Ordnung des Symbolum aus dem Carmen zusammenzustellen, welche für die Rekonstruktion der dem Dichter eigentümlichen Bekenntnisformel inbetracht kommen können, sei ausdrücklich bemerkt, daß es sich dabei vorerst nur um eine Materiensammlung handelt, über deren Wert und Brauchbarkeit zu dem angegebenen Zweck vor der Hand noch nichts entschieden sein soll. Der nachfolgende Cento bedeutet demnach bloß eine Übersicht über den Stoff, welchen das Carmen zur Untersuchung eines vielleicht aus ihm zu erkennenden Symbols bietet:

91 Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus.
93 Is erat in verbo positus, sibi solo notatus,
94 Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus.
109 In primitiva sua [forma] qualis sit, a nullo videtur,
110 Detransfiguratur, sicut vult ostendere sese.
111 Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum
112 Et homini fit homo, ceterum Deus verbo probatur.
114 Quidquid est, unum est, inmenso lumine solus,
124 Cuius nec initium, nec finem quaerere fas est.
125 Hic sine initio semper est Deus et sine fine.

277 Hic pater in filio venit, Deus unus ubique:
278 Nec pater est dictus nisi factus filius esset.
279 Nec enim relinquit caelum, ut in terra pareret,
280 Sed, sicut disposuit, visa est in terra maiestas.
281 De virtute sua carna[liter na]sci se fecit,
282 [Et verbum et carnem sic ipse coniunxit in unum,
283 Ut nobis ex filis] licet facere fimbriam unam.
284 Iam Deus caro erat, in qua Dei virtus agebat.
775 Invidia diaboli mors introivit in orbem,
776 Quam Deus occulte destruxit virgine natus.
357 Stultitia subiit multis, Deum talia passum,
358 Ut enuntietur crucifixus conditor orbis.
315 Descendit in tumulum Dominus suae plasmae misertus
316 Et sic per occulta inanivit fortia mortis.
361 Mortem adinvenit, cum esset invidus, hostis,
362 Quam ebibit Dominus passus, ex inferno resurgens.
551 Et quia de tumulis resurgeret tertio die,
552 Dixerat et ipsud et complevit omnia dicta.
577 Ascendit in caelos, sicut et scriptura canebat.
1042 Et qui fuit humilis veniens de caelo videtur.
1044 Rumpentur et tumuli, exurgent corpora iusta,
1045 Quae rapiunt nubes et portant obviam Christo
1046 In aera; Dominum excipiunt sancti viventes:
1047 Suscitat et illos, ut videant gloriam eius,
1048 Quem cruce fixerunt, sed denuo reddet in imis.

Eingedenk der von hervorragenden Symbolforschern öfter ausgesprochenen Mahnung, in literarischen Anklängen an Symbolformeln nicht voreilig eine getreue Wiedergabe ihres Ausdruckes zu vermuten, werden wir uns eingehende Rechenschaft über die Gründe zu geben haben, welche in den angezeigten Spuren Entlehnungen aus der vom Dichter benutzten Bekenntnisformel zu erkennen gestatten.

Zu einer günstigen Vorannahme berechtigen in dieser Hinsicht indes zwei Umstände, welche des näheren bereits unter n. I. dargelegt worden sind: der eine liegt in dem Charakter der Dichtung, die eine Katechisierung ihres Hörerkreises bezweckt, der andere in ihrem engen Anschluß an

den von den apostolischen Konstitutionen für die catechizatio rudium vorgezeichneten Plan. Demselben ist es eigen, daß er im Unterschied von der Weise der Erstlingskatechese, welche Origenes befolgt und Augustin anrät, die Dogmen gleich anfangs nach der festen Ordnung und dem Zusammenhang des Symbolum behandelt, was im Abendland erst in weiterer Folge, nämlich im Unterricht über das Symbolum selbst zu geschehen pflegte.[1]) Indem der Dichter diesen Plan behufs Gestaltung seines Unterrichts zu Rate zog, mußte er sich also im vornhinein auf eine Berücksichtigung des Symbolum hingewiesen sehen.

Betrachtet man unter diesen Gesichtspunkten den Eingang des Carmen, welcher den accedentes oder discentes die erste Gotteserkenntnis vermitteln will:

(V. 91.) Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus,

so wird man wegen seiner auffällig an das Symbolum erinnernden Ausdrücke eine bewußte Benutzung desselben wenigstens mit Bezug auf die Aussage des unus und omnipotens von Gott ohne Bedenken als Tatsache annehmen. Aus derselben ergibt sich nun schon hier die für die weitere Untersuchung belangreiche (und, wie später unten zu zeigen, auch im übrigen unschwer zu belegende) Erkenntnis, daß der Dichter dem orientalischen Symboltypus folgt: denn die Hinzufügung des „unus“ zu „omnipotens“ bildet bekanntlich eine ständige und eigentümliche Bestimmung des ersten Artikels in den morgenländischen Symbolen.[2]) Auf Grund des als orientalisch erkenntlichen Symbolcharakters aber erscheint weiter auch die Deutung der Formel a semetipso creatus als eines Bestandteiles seines Symbols gegeben. Das in den apostolischen Konstitutionen VI 11 enthaltene Glaubensbekenntnis spricht nämlich bei Erklärung des Wesens Gottes über dieselbe als den Ausdruck einer von den Häretikern gelehrten Meinung ein ausdrückliches Verwerfungsurteil mit den Worten aus: *ἕνα μόνον θεὸν καταγγέλλομεν ... οὐκ αὐταίτιον καὶ αὐτογένεθλον, ὡς ἐκεῖνοι οἴονται.*

[1]) S. Mayer, Gesch. des Katechum. und der Katechese S. 260.

[2]) S. Harnack in der Realenzykl. f. prot. Theol. I[3] 747.

Sowohl Ort und Anlaß dieser Erklärung als ihr ausgesprochener Gegensatz zu der von „Häretikern" vorgetragenen Lehre lassen vermuten, daß letztere ihrer Meinung im Symbol selbst Ausdruck gegeben hatten. Auf den gleichen Umstand führt die Verwendung der Formel bei Kommodian. Denn da ihm die apostolischen Konstitutionen wohlbekannt waren, wie aus der bereits öfter nachgewiesenen Benutzung derselben sowohl in den Instructiones als im Carmen hervorgeht, so wird ihm deren Urteil über die Formel nicht entgangen sein. Wenn er sich derselben nichtsdestoweniger und zwar in einer für Neuzubekehrende verfaßten Lehrdarstellung bedient, so dürfte ihn dazu nur ein gewichtiger Grund, bezw. ein der Autorität der Konstitutionen in seinen Augen ebenbürtiges Ansehen derselben bewogen haben.[1]) Was jener gewesen, oder worin dieses bestanden, legt aber ebenso der Gebrauch der Formel in unmittelbarem Anschluß an Prädikate nahe, welche dem Symbolum entnommen sind, als eine Erinnerung an die dem letzteren als einer res sacrosancta im ganzen Altertum erwiesene überaus hohe Achtung und Wertschätzung: sie weisen uns darauf hin, daß ihm der Ausdruck durch sein Symbol gegeben und geheiligt gewesen sein dürfte.

Ziehen wir nun die nach F. X. Funks Darlegungen[2]) wohl nicht mehr anzuzweifelnde Tatsache inbetracht, daß die apostolischen Konstitutionen, näherhin die sechs ersten Bücher derselben um die Wende des 4./5. Jahrhunderts in Syrien entstanden sind[3]), so ergibt sich aus dem Gesagten

[1]) Daß Kommodian über einen Widerspruch von Glaubensdarstellungen wegzusehen vermochte, dürfte nach den Ausführungen in § 1 erklärlich scheinen.

[2]) Die apostolischen Konstitutionen S. 76 ff.; Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II 359 ff.

[3]) Ein Anzeichen für die Kenntnis der apostolischen Konstitutionen in Gallien bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts kann vielleicht in dem 2. Kanon der Synode von Nîmes (394) erblickt werden. Derselbe lautet: »Illud aetiam a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus in ministerium feminae nescio quo loco levviticum videantur assumptae; quod quidem, quia indecens est, non admittit ecclesiastica disciplina ...« Da die Begründung »quia

der Schluß, daß das Symbol Kommodians mit einem um das Jahr 400 und später noch in Syrien gebräuchlichen als identisch zu betrachten sein dürfte. Daß dieses Ergebnis mit den in den zwei vorhergehenden Kapiteln über die Zeit und die Lebensgeschicke des Dichters gewonnenen Aufschlüssen in gutem Einklang steht, braucht vielleicht nicht hervorgehoben zu werden; denn wenn, wie wir dort ausführten[1]), seine Bekehrung zum christlichen Glauben um das Jahr 430 erfolgt ist, so konnte er zeitlich unschwer ein solches Symbol annehmen. Auf die andere Frage aber, wie er zur Aneignung einer syrischen Bekenntnisformel gelangt sein sollte, läßt sich mit Rücksicht auf die Erörterungen des letzten Kapitels über seine syrische Herkunft und die Wahrscheinlichkeit seiner Bekehrung durch syrische Landsleute nicht minder leicht die Antwort geben: dieselben Anzeichen nämlich, welche dafür sprechen, daß er durch den Unterricht und die Taufe sabellianischer Syrer in das Christentum eingeführt wurde, bedingen auch die Annahme, daß er eine syrische Glaubensregel empfing. Insofern sich daher noch weitere Merkmale einer auf Syrien weisenden Formel in den oben angezeigten Symbolspuren zu erkennen geben sollten, werden wir in denselben nicht weniger eine Bestätigung jener Schlußfolgerung als auch bereits nähere Zeugen für Gehalt und Gestalt seiner Bekenntnisformel zu erblicken haben.

Als übereinstimmende Eigentümlichkeiten jener vermutlich auf ein Symbol zurückzuführenden Redewendungen und des speziell orientalischen Symboltypus aber glauben wir die folgenden Punkte bezeichnen zu können:

1. Zu den Besonderheiten der morgenländischen Symbole gehört u. a. die Beifügung, daß die Werke Christi „für

---

indecens est« auf die »ecclesiastica disciplina« zurückgeführt wird und eben jener Ausdruck sich in den apostolischen Konstitutionen III 6 als Grund der Nichtzulassung von Frauen zum kirchlichen Lehren findet (*ὅτι οὐ χρὴ γυναῖκας διδάσκειν, ἀπρεπὲς γάρ*, vgl. auch III 9: *ὅτι οὐ χρὴ γυναῖκας βαπτίζειν, ἀσεβὲς γάρ*), so möchte derselbe wohl als den apostolischen Konstitutionen entlehnt zu betrachten sein.

[1]) Kap. 2 § 3: S. 198 und 202.

uns" geschehen seien. Ebenso alt als häufig ist dieser Zusatz in dem Artikel von der Menschwerdung. Derselbe lautet beispielsweise im Antiochenum, bei Marcus Eremita, Gregorius von Nazianz und im koptischen Bekenntnis[1]: (Ἰησοῦν Χριστὸν) τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα. Andere haben ähnliche Bestimmungen, so Eusebius von Caesarea: τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα, Epiphanius: τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ... καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ... Demselben Gebrauch begegnen wir auch bei Kommodian, der im Carmen zweimal der Menschwerdung in der genannten Art Erwähnung tut, das einemal mit den Worten (V. 54):

Invenietis eum carnem invenisse pro nobis,

das anderemal in der Form (V. 403):

Praedictus est Deus carnaliter nasci pro nobis.

Der gleiche Zusatz findet sich bei ihm (wie bei Epiphanius u. a.) ebenso in dem Hinweis auf die Kreuzigung in Vers 771 f.:

Unus est in caelo Deus caeli, terrae marisque,
Quem Moyses docuit ligno pependisse pro nobis.

2. Eine andere Besonderheit der morgenländischen Formeln besteht darin, daß in dem Artikel von der Auferstehung die τρίτῃ ἡμέρᾳ dem Verbum ἀναστάντα immer nachgestellt wird (καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ), und daß manche (das Antiochenum, Epiphanius und Nestorius) noch die Bestimmung κατὰ τὰς γραφάς hinzufügen. Dasselbe läßt der Dichter erkennen (V. 551 f.):

Et quia de tumulis resurgeret tertio die
Dixerat et ipsud et complevit omnia dicta.

3. Die Wiederkunft zum Gericht wird in den abendländischen Formeln nie durch das Präsens, sondern nur durch futuristische Formen (inde venturus, oder inde veniet iudicare) ausgedrückt, während umgekehrt in den morgenländischen der Gebrauch der präsentischen Partizipialform

---

[1]) Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln³ S. 129 Note 349.

καὶ ἐρχόμενον κρῖναι gegenüber der futuristischen *ἐλευσόμενον* oder *ἥξοντα κρῖναι* bei weitem überwiegt. Jenem Brauch folgt auch der Dichter in Vers 1042:

Et qui fuit humilis veniens de caelo videtur

in einer um so auffälligeren Verwendung des präsentischen Partizips, als die vorauf- und nachfolgenden Verba, welche der Schilderung des Gerichtes dienen (1041: remundabitur terra; 1043 Cum illo [Christo] descendent angeli; 1044: rumpentur et tumuli, exurgent corpora iusta), futurisch behandelt sind.

4. Einen bemerkenswerten Gebrauch des Verbum venire an Stelle von descendere läßt der Dichter in Vers 277 erkennen, in welchem er die Menschwerdung mit den Worten erklärt: Hic pater in filio venit ...[1]) Der Ausdruck entspricht nämlich der Fassung, welche nach dem Zeugnis des Joh. Cassianus dem antiochenischen Symbolum eigentümlich war, indem dasselbe statt des sonst üblichen *τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα* bloß *ἐλθόντα* enthielt, welch letzteres sowohl durch Kassian selbst, als durch die altlateinische Übersetzung des Eusebius von Dorylaeum in den Akten des ephesinischen Konzils durch venit wiedergegeben wird.[2]) Da Kommodian sich an anderen Orten des Carmen auch des Wortes descendere bedient (vgl. z. B. V. 1043, wo es an gleicher Versstelle auf die Engel angewendet vorkommt), so möchte die Verwendung des „venit" an der oben bezeichneten Stelle am ehesten auf eine dem Antiochenum gleichlautende Fassung seines Bekenntnisses zurückzuführen sein.

5. Die Bezeichnung virgine natus in Vers 776 findet sich in dieser einfachen Form stets bei Justin (Apol. I 22: *εἰ δὲ καὶ διὰ παρθένου γεγεννῆσθαι φέρομεν;* I 31: *γεννώμενον διὰ παρθένου;* I 63: *διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος;* Dial. c. Tryph. 85: *διὰ παρθένου γεννηθέντος*). Die späteren morgen- und abendländischen Symbole haben nach den Evangelien den Namen Maria beigefügt (*ἐκ Μαρίας*

---

[1]) Ebenso heißt es in Vers 781: Non venit in vano Dominus in terris e caelo und in Vers 530: Non solum pro illo (Adam), et pro nobis venit e caelo.

[2]) Kattenbusch, Das apost. Symbol I 222.

τῆς παρθένου), ein Umstand, der von Harnack[1]) als eine nachmalige Erweiterung jener von altersher im Orient gebräuchlichen Ausdrucksweise betrachtet wird.

6. Wie Justin (Apol. I 51; vgl. Dial. c. Tryph. 85) beschließt auch Kommodian unter Übergehung des „Sitzens zur Rechten Gottes" die Angaben über die Sendung Christi mit der Erwähnung der Himmelfahrt und der Wiederkunft zum Gericht. In gleicher Weise wird das Glied von der Sessio auch in nicht wenigen orientalischen Symbolen übergangen, nämlich im Antiochenum, im Laodicenum, bei Irenaeus adv. haer. I 10, 1, in dem Glaubensbekenntnis des Eusebius von Cäsarea, im Nicaenum, dem des Athanasius, des Arius, des Charisius, sowie in der *ὁμολογία* des Epiphanius im mittelsten Teile des *σύντομος ἀληθὴς λόγος περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας.*[2])

Die genannten Eigentümlichkeiten dürften zur Genüge die Überzeugung begründen, daß die vom Dichter verwendeten Formeln mit dem speziell orientalischen Symboltypus übereinstimmen.

Es entsteht nun nochmals die Frage, ob dieselben wirklich als seinem Symbol angehörig zu betrachten sind. Wenn Kattenbusch[3]) mit der Darstellung im Recht ist, daß die Kirchen von Vorderasien, soweit sie unter dem Einfluß von Ephesus und Smyrna standen, bereits gegen Schluß des 2. Jahrhunderts ein Symbol besaßen, so wird man nicht in Zweifel zu ziehen brauchen, daß die kleinasiatisch-sabellianischen Gemeinden ebenfalls von Anfang an ein Symbol hatten. Darauf weisen auch sowohl die Verhandlungen der kleinasiatischen Presbyter gegen Noët, welche sich auf die Erklärung des Symbolum beziehen, als der Kampf Tertullians gegen den Kleinasiaten Praxeas, in dem es sich um die Auslegung des Symbolum handelt. Die Wahrscheinlichkeit spricht demnach im vornhinein dafür, daß der aus Syrien stammende und sabellianisch unterrichtete und getaufte

[1]) Hahn-Harnack, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln³ S. 376.
[2]) Ebenda S. 144 Note 410.
[3]) Das apostol. Symbol II 185. S. dagegen Harnack in der Realenzykl. f. prot. Theol. I³ 749 f.

Verfasser des Carmen ein wirklich formuliertes Symbolum empfangen hat, auf welches die oben dargelegten Anklänge unmittelbar zurückzuführen sein möchten. Da nun das sabellianische Symbolum dem Einfluß des die anderen älteren orientalischen Symbola allmählich umgestaltenden oder verdrängenden Nicaenum entrückt war, so dürften gerade die unverkennbar altertümlichen Formeln, welche sich noch bei Kommodian finden, eine sichere Gewähr bieten, daß sie dem von ihm erlernten Bekenntnis zuzuschreiben seien. Dazu gehören insbesondere die Ausdrucksweisen: 1. unus Deus omnipotens = *εἷς θεὸς παντοκράτωρ*, 2. virgine natus = *διὰ (ἐκ) παρθένου γεννηθείς*, 3. eum carnem invenisse pro nobis = *τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν*.

Bezüglich des erstgenannten Ausdruckes ist von Zahn[1]) aus den Verhandlungen der Presbyter gegen Noët, aus Tertullian und Irenäus der Nachweis versucht worden, daß die älteste Form des ersten Glaubensartikels ursprünglich überhaupt (auch im römischen Bekenntnisse) *πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα* statt *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα* gelautet habe. Dieser Ansicht ist sowohl von Kattenbusch[2]), als insbesondere von Harnack[3]) auf das entschiedenste widersprochen worden. Letzterer glaubte feststellen zu müssen, daß niemals einem Symbol (d. h. „einer explizierten Taufformel") jene Formel eigen gewesen sei, er gibt aber als wahrscheinlich zu, daß nicht nur zur Zeit des Irenäus, sondern schon zu der des Justin im Orient eine Bekenntnisformel vorhanden war, welche u. a. die *πίστις εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα* aussprach; nur daß sie in „fester Form", „in kristallisierter Gestalt", als [feierliches] „Symbol" dagewesen, sei nicht nur nicht nachzuweisen, sondern vollkommen unwahrscheinlich. Wohl hätten jene (oben angeführten u. a.) „alten, stehenden Formeln auf die Redaktion der auf das Taufbekenntnis sich gründenden regulae fidei und explizierten Symbole bis ins 3. und 4. Jahrhundert

---

[1]) Das apostol. Symbolum 1893, S. 23 ff.

[2]) Das apostol. Symbol II 87 ff.

[3]) S. Hahn, Bibl. der Symbole[3] mit dem Anhang von Harnack S. 369 f.

eingewirkt", aber, wie schon bemerkt, in das „Symbol" aufgenommen sei nur die πατέρα enthaltende Formel. Dieser Darstellung gegenüber dürfte jedenfalls das späte Auftreten der mit εἷς θεὸς παντοκράτωρ identischen Ausdrucksweise bei Kommodian in Erwägung zu ziehen sein. Denn da dieselbe ebensowenig als seine übrigen altertümlichen Wendungen als von ihm erfunden oder nur zufällig gebraucht zu betrachten sein wird, so scheint die in dem späten Vorkommen sich bekundende jahrhundertelange Erhaltung nur durch den Umstand erklärlich, daß sie in dem vom Dichter erlernten „Symbol" kristallisiert vorlag.

Der Ausdruck „virgine natus" ohne den Namen Maria ist nach Harnack[1]) „das entscheidende, uralte Stichwort in diesem Bekenntnissatze"; er versteht unter letzterem wiederum die der Symbolbildung voraufgehenden Bekenntnisformeln. Daß der Ausdruck in jener selben Form aber auch in die älteren orientalischen Symbole übergegangen ist, lehrt das Glaubensbekenntnis des Charisius, welches nach Kattenbuschs[2]) Untersuchung auf dem alten Taufsymbol von Philadelphia beruht. Dasselbe drückt den Artikel von der Geburt (wie auch die 4. antiochen. Formel vom Jahre 341) mit den Worten aus: γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου.

Die Bezeichnung: invenietis „eum carnem invenisse pro nobis" = τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν gehört nach Harnacks Nachweisen[3]) gleichfalls zum ältesten Bestande der christologischen Verkündigung im Orient. Sie ist in dieser, beziehungsweise in der verwandten Art: σάρκα ἀναλαβόντα (λαβόντα) ὑπὲρ ἡμῶν wiederum in die Mehrzahl der orientalischen Symbole aufgenommen worden.

Die Schlußfolgerung, welche sich aus diesen Analogien bezüglich der Erhaltung der alten Formulierungen bei Kommodian ergibt, scheint mithin nur die sein zu können, daß er sie als den durch das Symbol überlieferten Ausdruck der Glaubenslehren erlernt hat. Wir werden uns daher keinem

[1]) Hahn-Harnack, Bibl. d. Symb. S. 376.
[2]) Das apost. Symbol I S. 360.
[3]) Hahn-Harnack a. a. O. S. 377.

Zweifel darüber hinzugeben brauchen, daß gerade die alten Formeln der dem Dichter bekannten Glaubensregel eigen gewesen sind. Daß auch die übrigen Prädikate zu derselben gehörten, welche das Carmen über die Sendung Christi gibt, und die mit dem regulären Gehalt sowohl der alten Bekenntnisformeln als der späteren orientalischen Symbole übereinstimmen, unterliegt keinem Bedenken. Es sind: passus, crucifixus, descendit in tumulum (= sepultus), de tumulis resurrexit tertio die, ascendit in caelos, de caelo veniens videtur (iudicare) viventes (et mortuos). Versuchen wir nach ihnen und dem oben Gesagten die mutmaßliche Gestalt des vom Dichter bekannten Symbols aufzustellen, so ergibt sich (abgesehen von der unsicheren Verknüpfungsweise der einzelnen Glieder) die nachstehende Formel: (***Πιστεύω*** *εἰς) ἕνα θεὸν παντοκράτορα (αὐταίτιον καὶ αὐτογένεθλον) καὶ εἰς τὸν υἱὸν τὸν δι' ἡμᾶς ἐλθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα, τὸν γεννηθέντα διὰ (ἐκ) παρθένου, τὸν παθόντα καὶ σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, τὸν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.*

Eine weitere Forschung über den Charakter dieser (dem alten Antiochenum sich nähernden) Formel fällt nicht mehr in den Rahmen unserer Untersuchungen. Für dieselben genügt der Ertrag, daß die Bekenntnisformel Kommodians deutlich den orientalischen Symboltypus zu erkennen gibt und mithin seine ursprüngliche Zugehörigkeit zu einer orientalischen Religionsgemeinschaft (freilich auf okzidentalischem Boden) erweist.

III. Die theologische Lehrformel, welche dem Carmen zugrunde liegt, zeigt den Verfasser als strengen Monarchianer, d. i. als einen Bekenner der Lehre, daß das göttliche Wesen nur in einer einzigen Persönlichkeit bestehe, welche aus gewissen Rücksichten bald „Vater", bald „Sohn", bald „Geist" genannt werde. In dieser Auffassung stimmt er mit Sabellius überein. Während aber nach dem letzteren der Grund der trinitarischen Benennung in einer doppelten, modalen Erweiterung oder Umgestaltung Gottes liegt, kraft deren er sich in einer zwiefach verschiedenen

Erscheinungsform als „Sohn“ und „Geist“ nach außen offenbart[1]), erkennt der Dichter in der trinitarischen Bezeichnung nichts als eine rein äußerliche, dreifache Benennung desselben, die keinen Bezug auf Wesenszuständlichkeiten Gottes hat. Im Unterschiede von der modalistischen Trinitätsauffassung des Sabellius ist daher diejenige Kommodians eine bloß nominalistische. Da seine Auffassung aber offenbar von der Grundlage des sabellianischen Systems ausgegangen ist, so muß sie wohl als eine (unseres Erachtens durch die Einwürfe der Gegner veranlaßte) spätere Umbildung jener Lehre betrachtet werden, die füglich als ein Neu-Sabellianismus bezeichnet werden kann. Ihre vornehmlichsten Lehr- und Unterscheidungspunkte sind im Vergleich mit der älteren Doktrin die folgenden.

Übereinstimmend mit dem Grundsatz des Sabellius (und Noetus), daß Gott nur dann unsichtbar und unfaßbar sei, wenn er nicht gesehen und begriffen sein wolle, sich aber nach Belieben auch in sichtbarer und greifbarer Gestalt darstellen könne[2]), lehrt auch der Dichter eine mannigfaltige Selbstoffenbarung Gottes an Engel und Menschen in Formen, die ihren Erkenntnisweisen entsprechen (V. 109 ff.):

In primitiva sua [forma] a nullo videtur,
Detransfiguratur, sicut vult ostendere sese.
Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum
Et homini fit homo, ceterum Deus verbo probatur . . .
Sunt quibus in ignem apparuit voce locutus,
Sumptus est in carnem, quem regio nulla capebat.

---

[1]) Athanasius, Oratio IV. contra Arianos n. 25: *φησὶ γὰρ (Σαβέλλιος): Ὥςπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα· οὕτω καὶ ὁ Πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς Υἱὸν καὶ Πνεῦμα.*

[2]) Hippolyt, Philosoph. IX 10: *Λέγουσι γὰρ (Νοητὸς καὶ Σαβέλλιος) οὕτως· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ Πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον. ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾶται, ἦν ἀόρατος, ὅτε δὲ ὁρᾶται ὁρατός, ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητὸς δὲ ὅτε χωρεῖται . . .*

Hic Deus omnipotens, Dominus suae conditionis,
Cum sit invisibilis, facit se videri quibusdam.
Qui formatur modo, modo se diffundit in auras.

Ein erster wesentlicher Unterschied gegen die Auffassung des Genannten äußert sich aber schon in dem Namen, welchen der Dichter dem göttlichen Wesen beigelegt wissen will, insofern sich dasselbe durch keine Offenbarung kundgibt, sondern in seinem weltfernen Eigenleben verharrt. Während Sabellius dasselbe unter dieser Rücksicht *πατήρ* benennt und diese Bezeichnung als den eigentlichen Gottesnamen betrachtet, hält Kommodian, wie sogleich näher zu zeigen, das Wort pater für eine Benennung, die Gott an sich nicht zukomme, sondern ihm nur aus einem äußeren und zufälligen Grunde gegeben werde. An sich, so lehrt der Dichter, sei Gott das „Verbum“:

(V. 91 ff.) Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus ...
Is erat in verbo positus, sibi solo notatus.
(V. 111 f.) Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum
Et homini fit homo, ceterum Deus verbo probatur.

Ein zweiter Punkt, in welchem sich seine Darstellung von der des Sabellius unterscheidet, liegt in der Begründung, die er für den Sohnesnamen Christi gibt. Nach sabellianischer Lehre hat der in Christus erschienene Gott Vater sich seiner menschlichen Geburt wegen Sohn genannt (*υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν*), und deshalb gebühre einer und derselben Person der Name „Vater“ und „Sohn“ in Hinsicht der verschiedenen Zuständlichkeit, in die sie nacheinander eingetreten sei (*ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν*).[1] Der Dichter dagegen erklärt, daß Christus den Namen „Sohn Gottes“ nur zur Bewahrung seines Inkognito angenommen habe, um den Satan über seine Persönlichkeit hinters Licht zu führen und durch List zu überwinden, wie derselbe durch List die Menschen umgarnt habe; selbst das jüdische Volk habe sich durch jenen Namen so sehr täuschen

[1]) Hippolyt, Philos. IX 10.

lassen, daß es in Christus den einen wahren Gott nicht erkannte:

(V. 363 ff.) Idcirco nec voluit se manifestare, quis esset,
Sed filium dixit se missum fuisse a patre.
Sic ipse tradiderat semetipsum dici prophetis,
Ut Deus in terris Altissimi filius esset.
Hoc et ipse fremit[1]), humilis in carne cum esset,
Testaturque patrem, ut ora prophetica firmet.

(V. 617 f.) Nam[2]) populus ille primitivus illo deceptus,
Quod filium (se) dixit, cum sit Deus pristinus ipse.

Mit dieser Deutung des Sohnesnamens als einer von Gott nur aus einem äußerlich politischen Grunde gewählten Bezeichnung hängt nun auch die des Vaternamens zusammen, welche der Dichter in Vers 277 f. gibt:

Hic pater in filio venit, Deus unus ubique,
Nec pater est dictus, nisi factus filius esset.

Dieselbe besagt, daß Gott erst „Vater" benannt worden sei (nämlich von Christus selbst, s. V. 368), nachdem er sich als „Sohn" auf Erden angekündigt und eingeführt hatte. So äußerlich, wie den einen, trägt er mithin auch den anderen Namen: jener ist nur das Konsequens und Korrelativ zu diesem.

Forschen wir nach dem Grunde der ablehnenden Haltung, welche die von Kommodian vertretene Lehre im Unterschied von derjenigen der älteren Monarchianer gegen die Anerkennung einer realen Bedeutung der Namen „Vater" und „Sohn" bekundet, so drängt sich der Gedanke auf, daß sie durch das Bedürfnis der Abwehr gegen die von den Bestreitern des Sabellianismus gemachten Einwendungen hervorgerufen worden sei. Diesem Zwecke wenigstens vermochte die neu eingenommene Stellung vortrefflich zu dienen, indem ihr gegenüber eine Beweisführung im vornhinein gegenstandslos wurde, wie sie z. B. Epiphanius (haer. 57, 3) gegen Noët anwendet: „Etenim qui fieri

---

[1]) = praedicat; vgl. Eccl. 13, 14.

[2]) = autem.

potest, ut idem Pater sit, ac Filius? Nam si Filius est, necesse est alicuius sit filius, a quo sit genitus." [1]) — Durch die andere Erklärung aber, welche vom Dichter im Anschluß an die oben angeführten Verse abgegeben wird und welche besagt, daß der eine Gott infolge seines Erscheinens auf Erden den Himmel keineswegs verlasse:

(279 f.) Nec enim relinquit caelum, ut in terra pareret,
Sed, sicut disposuit [2]), visa est in terra maiestas

konnte er sich auch ohne Mühe der Argumentation entziehen, die Epiphanius (haer. 62, 5) unter Berufung auf die Stimme des Vaters „Hic est filius meus dilectus" gegen Sabellius anwendet: „In caelo erat Pater, o homo contentiosissime, de caelo vox illa venit. Itaque si de caelo vox illa lapsa est, cognosce erroneam mentem tuam. Cuinam Pater ista dicebat: hic est filius meus dilectus?" [3]) Dieser Einwurf war wohl gegen die von Sabellius gegebene Darstellung begründet, daß Gott nacheinander (*κατὰ χρόνων τροπήν*) Vater und Sohn sei; gegen die von ihr abweichende Doktrin Kommodians aber, daß der eine Gott zu gleicher Zeit körperlich auf Erden und körperlos im Himmel weile, war er nicht mehr angebracht.

Mit der Behauptung endlich, daß Gott in sich weder „Vater" noch „Sohn", sondern das „Verbum" sei, stellt sich die Lehre des Dichters auf einen Boden, auf dem sie mangels gleicher Voraussetzungen mit dem Gegner auch von Argumentationen nicht betroffen wird, die Athanasius (Or. IV. contra Arianos n. 25) gegen Sabellius gebraucht. Dieselben beruhen auf dem von beiden Parteien gleichmäßig festgehaltenen Gedanken, daß der Namensunterscheidung von „Vater", „Sohn" und „Geist" eine reale

---

[1]) *Πῶς γὰρ εἴη Πατὴρ ὁ αὐτὸς καὶ Υἱὸς ὑπάρχων; εἰ γὰρ Υἱὸς χει πάντως τοῦ τινος Υἱὸς εἴη, ἀφ' οὗ γεγέννηται. Εἰ δὲ Πατὴρ ἑαυτὸν γεννᾶν ἀδύνατον.*

[2]) = voluit.

[3]) *Ἄνω ἦν ὁ Πατήρ, ὦ φιλόνεικε, ἄνωθεν ἡ φωνὴ ἤρχετο. Εἰ ἄνωθεν ἡ φωνή, διάκρινόν μοι τὴν παραπεποιημένην σου διάνοιαν· τίνι ὁ Πατὴρ ἔλεγεν· Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐφ' ᾧ ηὐδόκησα; καὶ τίς ἦν οὗτος;*

Unterscheidung im göttlichen Wesen entsprechen müsse, und bezwecken den Nachweis, daß eine bloß modale Unterscheidung, wie sie von Sabellius gelehrt werde, sich in Widersprüche verwickle; denn wenn der „Vater“ sich in seinem Wirken bald als „Sohn“, bald als „Geist“ kundgebe, so folge, daß eine solche Darstellung nacheinander entweder die Wahrheit seines Wesens als „Vater“, oder die Wirklichkeit seines Wirkens als „Sohn“, oder als „Geist“ aufhebe.[1]) Zufolge der Ablehnung einer jeden inneren Unterscheidung von „Vater“, „Sohn“ und „Geist“, sowie kraft der Berufung auf eine nur äußere Geltung dieser Namen entzieht sich die trinitarische Lehre Kommodians auch dem Vorwurf des hier formulierten Widerspruchs.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Monarchianismus des Dichters eine Trinität nur noch dem Namen nach kennt. Die Formel über Gott, deren er sich bedient (V. 94):

Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus

ist ohne realen Gehalt, eine Schale ohne Kern. Wann und wie ihr der Inhalt, den sie zur Zeit des Sabellius noch gehabt hat, verloren ging, ist infolge Mangels an Nachrichten über die Entwicklung der sabellianischen Lehre schwer zu sagen. Kommodian ist uns nur ein Zeuge dafür, daß die Entwicklung von der modalistischen Trinitätsauffassung zu einer nominalistischen stattgefunden hat und daß in letzterer das Wahrzeichen des vom Dichter vertretenen Neusabellianismus liegt.

An dieser Stelle möge auch noch kurz der Lehre von der Inkarnation gedacht werden, die das Carmen in den Versen 281—284 berührt. Der Wortlaut derselben steht infolge Ausfalls von 1 $^1/_2$ Versen nicht ganz fest, doch dürfte es gelingen, das Fehlende im Sinne der Dichtung zu ergänzen.

---

[1]) Ait enim (Sabellius): Quemadmodum »divisiones sunt gratiarum, idem autem Spiritus« (1. Cor. 12, 4), ita et Pater quidem idem est, sed in Filium et Spiritum dilatatur. Sane id absurdum est. Si enim eadem ratio est Dei et Spiritus, sequitur, ut Pater Verbum sit et Spiritus sanctus, ita ut sese ad cuiusque necessitatem accomodans modo sit Pater, modo Verbum, modo Spiritus sanctus; atque adeo nomine tenus Filius erit et Spiritus, re autem vera tantummodo Pater . . .

Der von Dombart in trefflicher Weise aus dem Verskonglomerat: „De virtute sua carnasse licet facere fimbriam unam“ zum Teil wiederhergestellte, zum Teil als lückenhaft erwiesene Abschnitt Vers 281—283 läßt im Verein mit dem wieder gut überlieferten Vers 284 das Folgende erkennen:

De virtute sua carna[liter na]sci [se fecit]
* * * * * *
* * licet facere fimbriam unam.
Iam Deus caro erat, in qua Dei virtus agebat.

Da schon die voraufgehenden Verse 277—280 das Herniedersteigen Gottes vom Himmel und sein Erscheinen auf Erden behandeln, so scheint mit Hinblick auf Vers 281, in dem die Übernahme der menschlichen Natur, und auf Vers 284, in welchem die eben vollzogene Vereinigung mit derselben erwähnt wird, kein Anlaß zu zweifeln, daß in der Verslücke die Art der Vereinigung zwischen der Gottheit und der menschlichen Natur dargestellt war. Darauf deutet auch die erhaltene Hälfte des zweitverlorenen Verses, indem der Ausdruck: „licet facere fimbriam unam“ auf eine eben vorher gemachte Angabe über die Verbindung zweier Einheiten zu einer einzigen hinweist, die der Verbindung getrennter Fäden zu einer einzigen Franse entspricht. Das Beispiel erinnert an ein anderes, dessen sich Tertullian adv. Praxean c. 27 bedient, um die Vorstellung abzuweisen, als ob das Verbum sich so mit dem Fleische vereinigt habe, daß durch die Vereinigung ein neues Drittes entstanden sei: „Si enim Sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum (Hellgold) ex auro et argento et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro, dum alterum altero mutatur et tertium quid efficitur.“ Den Gedanken an eine solche Vermischung schließt die Natur des vom Dichter gewählten Vergleichs selbst aus; letzterer weckt vielmehr die Vorstellung, daß nach Kommodians Auffassung Gottheit und Menschheit unter Fortdauer ihrer Eigennatur zu einer festen Einheit wie zwei Fäden zu einer Franse „verflochten“ (ὑφαίνεσθαι) worden seien, ein Bild, unter dem bekanntlich

schon Origenes die Verbindung der Gottes- und Menschennatur in Christus darstellt. Zur Ergänzung der Verslücke scheint es daher nur der Ergänzung des durch die fimbria angedeuteten Vergleichs und seiner Anwendung auf die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus zu bedürfen. Dieser Anforderung aber möchten vielleicht unter Beachtung des Wort- und Versgebrauchs bei Kommodian die Verse entsprechen:

> [Et verbum et carnem sic ipse coniunxit in unum,
> Ut nobis ex filis] licet facere fimbriam unam.

§ 3.

Die Engel- und Dämonenlehre des Dichters.

Der Inhalt der Darstellung, welche das Buch Henoch[1]) über den Fall der Engel gibt, ist wie von vielen anderen christlichen Schriftstellern des 2.—5. Jahrhunderts, so auch von Kommodian wiedergegeben worden. Soweit die apokryphe Erzählung für das Verständnis seiner Ausführungen inbetracht kommt, lautet sie also: (Kap. 6, 1) „Als die Menschenkinder zahlreich geworden waren, da wurden ihnen in jenen Tagen schöne und liebliche Töchter geboren. (2) Und es sahen sie die Engel, die Söhne der Himmel, und sie begehrten ihrer und sprachen untereinander: Wohlan, wir wollen uns Weiber auswählen aus den Menschenkindern und uns Kinder erzeugen! (Kap. 7, 1) . . . Und sie nahmen sich Weiber, und ein jeder wählte sich eine aus, und sie fingen an zu ihnen hineinzugehen und sie vermischten sich mit ihnen und lehrten sie Zaubermittel und Beschwörungen und zeigten ihnen das Schneiden der Wurzeln und Hölzer. (2) Und jene wurden schwanger und gebaren mächtige Riesen, deren Länge 3000 Ellen war, (3) welche allen Erwerb der Menschen verzehrten . . . (Kap. 8, 1) Und Azazel lehrte die Menschen Schwerter und Messer, Schilde und Brustpanzer verfertigen, und er zeigte ihnen die Metalle und ihre

[1]) Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der K. Pr. Ak. d. Wiss. von J. Flemming und L. Radermacher (Leipzig 1901).

Bearbeitung, und Armspangen und Schmucksachen, und die Kunst, die Augen zu schwärzen, und die Verschönerung der Augenbrauen, und das allerkostbarste und auserlesenste Gestein und allerlei Farbtinkturen."

Ausführlich und mit neuen Zutaten versehen bringt schon die 8. Ps.-Klementinische Homilie (Kap. 12—19) diese Erzählung, um aus dem Ursprung der Giganten und der Verehrung, die sie bei Lebzeiten und nach ihrem Tode als Dämonen von den Menschen empfingen, die Entstehung und Verwerflichkeit des Dämonenkults zu lehren. In gleicher Absicht wird sie von Justin (Apol. II 5) verwertet. Tertullian (de cultu fem. I 2 und II 10) und Cyprian (de hab. virg. 14) nehmen sie zur Grundlage, um den dämonischen Ursprung und durch ihn die sittliche Unerlaubtheit der Toilettenkünste nachzuweisen, Laktanz (Inst. II 14 bis 16), um die heidnischen Gottheiten als identisch mit den Dämonen und den Götzendienst als einen Tribut an ihre unersättlichen Gelüste darzutun. In einfach geschichtlicher Form als Bericht tritt sie bei Ambrosius (de Noe et Arca c. 4; de virgin. I 8 n. 53) und bei Sulpicius Severus (Chron. I 2 n. 7[1]) auf. Bei Augustin (de civ. Dei 15, 23) wird sie einer kritischen Betrachtung inbezug auf die Persönlichkeiten der sündigenden Engel unterzogen, deren Ergebnis die Folgerung ist, daß unter denselben, die Wahrheit der Sache selbst vorausgesetzt, nur bereits vorher gefallene Geister verstanden werden dürften. Über die Verbreitung des Glaubens in Volkskreisen aber, daß die Kenntnis der Zauberei und der menschlichen Künste von den gefallenen Engeln herrühre, belehrt die Bemerkung, mit welcher Kassian (Coll. VIII 21) seinen Hinweis auf Cham, den Sohn Noes, als den Lehrmeister der Geheimkünste schließt: „Hac

[1]) Ed. Halm (C. S. E. L. I. p. 4, 25 sqq.): Qua tempestate, cum iam humanum genus abundaret, angeli, quibus caelum sedes erat, speciosarum forma virginum capti illicitas cupiditates appetierunt: ac naturae suae originisque degeneres relictis superioribus, quorum incolae erant, matrimoniis se mortalibus miscuerunt. Hi paulatim mores noxios conserentes humanam corrupere progeniem, exque eorum coitu Gigantes editi esse dicuntur, cum diversae inter se naturae permixtio monstra gigneret.

itaque ratione illa opinio vulgi, qua credunt angelos vel maleficia vel diversas artes hominibus tradidisse, in veritate completa est."

Die Darstellung, welcher wir in der Instr. I 3 Cultura Daemonum bei Kommodian begegnen, bekundet sich demnach als Ausdruck eines selbst noch im 5. Jahrhundert und zwar nachweislich speziell in Südgallien nicht erstorbenen Glaubens.[1]) Ihr Zweck ist mit dem von Laktanz verfolgten

[1]) Eine Anspielung auf die Anschauung, daß die Giganten die Urheber aller Schlechtigkeit auf Erden seien, enthält auch noch die nach 410 geschriebene Epist. X des hl. Hieronymus (Migne 22, 343) n. 1: Exinde paulatim recrudescente peccato totius orbis naufragium Gigantum adduxit impietas.

Direkte Bestreiter der Ansicht, daß die Engel sich mit Menschentöchtern fleischlich vergangen hätten und deshalb von Gott verstoßen worden seien, sind Chrysostomus (Homil. 22 in Genes.) und Theodoret (Quaest. 47 in Genes.). Beide erklären die Sache in sich für töricht und unmöglich. Unter den Lateinern spricht sich zuerst Philastrius dagegen aus, der es (lib. de haer. cap. 108) für eine Häresie hält zu behaupten, daß die Engel sich vor der Sintflut mit Weibern vermischt hätten und daß aus dieser Verbindung die Giganten entstanden seien.

An dieser Stelle möge noch auf eine andere, die Urgeschichte betreffende Eigentümlichkeit aufmerksam gemacht werden, welche Kommodian mit einem anderen südgallischen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts teilt. Dieselbe bezieht sich auf die Besiedlung der Inseln. Nach dem Carmen Vers 169 f. soll Gott aus Anlaß des babylonischen Turmbaues die Menschen über die Inseln zerstreut und dadurch ihre Vielsprachigkeit bewirkt haben:

Adgressi sunt stulti turrem fabricare sub astris . . .
Quod Deus ut vidit fieri sub una loquella,
Descendit et fecit, loquerentur lingua diversa.
Quos inde disparsit per insulas terrae semotos,
Ut fierent gentes vario sermone loquentes.

Ganz ähnlich stellt der massiliensische Rhetor Cl. Marius Victor in seiner Alethia III 274 ff. den Auszug der Menschen nach der Sprachverwirrung dar:

Gentem lingua facit: sparguntur classibus aequis
Diductasque petunt vario sub sidere terras . . .
Sic tunc in partes populus se dissicit unus
Et species fit quaeque genus longeque remotis
Considunt terris atque orbem gentibus implent.

Einer Verbreitung des Menschengeschlechtes über die Inseln erwähnt Sulpicius Severus schon vor dem Eintritt der Sprachenverwirrung.

gleich, indem der Dichter den Götzen- und Dämonendienst als identisch nachzuweisen sucht; daß sie auch auf Laktanz als ihrer Quelle beruht, dürfte der sogleich unten anzustellende Vergleich mit den einschlägigen Stellen der Institutiones erkennen lassen. Die Instructio lautet:

Cultura Daemonum.

Cum Deus omnipotens exornasset mundi naturam,
Visitari voluit terram ab angelis istam.
Legitima cuius spreverunt illi demissi:
Tanta fuit forma feminarum, quae flecteret illos.
5 Ut coinquinati non possunt caelo redire,
Rebelles ex illo contra Deum verba misere.
Altissimus inde sententiam misit in illis.
De semine quorum Gigantes nati feruntur:
Ab ipsis in terra artis prolatae fuere,
10 Et tingere lanas docuerunt, et quaeque geruntur,
Mortales et illi mortuos simulacro ponebant.
Omnipotens autem, quod essent de semine pravo,
Non censuit illos recipi defunctos e morte.
Unde modo vagi subvertunt corpora multa,
15 Maxime quos hodie colitis et deos oratis.

Zur näheren Vergleichung des Gedichtes mit der Schilderung, welche Laktanz in den Institutionen II 14 entwirft, lassen wir soweit nötig zunächst den Wortlaut derselben folgen:

(14, 1) Cum ergo numerus hominum coepisset increscere, providens deus ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio dederat terrae potestatem, vel corrumperet homines, [illegible] ret, quod in exordio fecerat, misit angelos ad [illegible] que generis humani: quibus praecepit ante

[illegible] lluug zog sich die gesamte Menschenzahl an einem [illegible] m ein staunenerregendes Werk vor der endgültigen [illegible] n. Vgl. Chronicor. I 4, 3: »Sed cum multiplica[illegible] s diversaque loca atque insulas mortales haberent, [illegible] lingua utebantur, donec se in unum dispergenda per [illegible] contraxit.« Letzteres erklärt sich wohl aus Genes. [illegible] von Kommodian und Victor gegebenen Darstellung [illegible] g zugrunde zu liegen scheint.

omnia, ne terrae contagione maculati substantiae caelestis amitterent dignitatem. Scilicet id eos facere prohibuit, quod sciebat esse facturos, ut veniam sperare non possent. (2) Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae fallacissimus consuetudine ipsa paulatim ad vitia pellexit et mulierum congressibus inquinavit. Tum in caelum ob peccata, quibus se inmerserant, non recepti ceciderunt in terram. (3) Sic eos diabolus ex angelis dei suos fecit satellites ac ministros. (4) Qui autem sunt ex his procreati, quia neque angeli neque homines fuerunt, sed mediam quandam naturam gerentes, non sunt ad inferos recepti, sicut in caelum parentes eorum. (5) Ita duo genera daemonum facta sunt, unum caeleste, alterum terrenum. Hi sunt inmundi spiritus, malorum quae geruntur auctores, quorum idem diabolus est princeps. (11) Hi ut dico spiritus contaminati ac perditi per omnem terram vagantur et in solacium perditionis suae perdendis hominibus operantur. (12) Itaque omnia insidiis, fraudibus, dolis, erroribus conplent: adhaerent enim singulis hominibus et omnes ostiatim domos occupant ac sibi geniorum nomen adsumunt; sic enim latino nomine daemonas interpretantur. (13) Hos in suis penetralibus consecrant, his cotidie (vina) profundunt et scientes daemonas venerantur quasi terrestres deos et quasi depulsores malorum, quae ipsi faciunt et inrogant. (14) Qui quoniam spiritus sunt tenues et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum et occulte in visceribus operati valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatiunt, ut homines his malis cogant ad eorum auxilia decurrere.

Daß diese Darstellung der Institutionen unter direkter Benutzung des Henochbuches entstanden ist, beweist eine Reihe charakteristischer Züge, welche nur sie mit demselben gemein hat. Dazu gehört:

a) Die Gleichartigkeit des Anfangs (14, 1): Cum ergo numerus hominum coepisset increscere = (6, 1): „Als die Menschenkinder zahlreich geworden waren."

b) Der Hinweis auf die Absicht Gottes (14, 1), den Sünden der Engel keine Verzeihung angedeihen zu lassen.

Derselbe entspricht der Offenbarung, welche Henoch in Kap. 12, 5 empfängt: „Sie werden keinen Frieden, noch Vergebung der Sünden haben."

c) Die Unterscheidung der doppelten Art von Dämonen, der Giganten, welche auf Erden, und der gefallenen Engel, welche im Himmelsraum hausen. Dieselbe wird im Henochbuch in Kap. 15, 9 f. vorgetragen: „Böse Geister werden sie (die Riesen) auf Erden sein und böse Geister genannt werden. Die Geister des Himmels sollen im Himmel ihre Wohnung haben, und die Geister der Erde, die auf Erden geboren wurden, sollen auf Erden ihre Wohnung haben."

d) Die Charakterschilderung der Gigantengeister, welche unstät auf Erden umherschweifen, um Unrecht und Gewalt zu verüben. Sie wird im Anschluß an die vorhin genannte Stelle ganz ähnlich im Henochbuche gegeben. Nach dem in dieser Partie deutlicheren griechischen Text desselben lautet sie (15, 11): *Καὶ τὰ πνεύματα τῶν γιγάντων Ναφηλεὶμ ἀδικοῦντα, ἀφανίζοντα καὶ ἐμπίπτοντα καὶ συμπαλαίοντα καὶ συρρίπτοντα ἐπὶ τῆς γῆς καὶ δρόμους ποιοῦντα καὶ . . . προςκόπτοντα.* Den hier vorkommenden Ausdrücken entsprechen zum Teil unmittelbar die Bezeichnungen, deren sich Laktanz betreffs der Gigantengeister bedient: so dem *δρόμους ποιοῦντα* (*ἐπὶ τῆς γῆς*) das „per omnem terram vagantur", dem *ἀφανίζοντα* die Aussage „spiritus sunt tenues et incomprehensibiles", dem *ἐμπίπτοντα* die erweiterte Ausführung „insinuant se corporibus hominum . . ."

Diesen Anlehnungen an das Henochbuch stehen in der Darstellung der Institutiones aber auch eigenartige Auffassungen des Auktors gegenüber, welche seinem Bericht das Gepräge einer gewissen Neuheit verleihen. Unter diesen Sonderzügen fallen auf:

a) Die Erklärung, daß Gott selbst die Engel zum Schutz und zur Pflege des Menschengeschlechtes auf die Erde entsendet habe, und die strenge Weisung, welche sie erhalten hätten, sich vor Befleckung durch irdische Unlauterkeit zu bewahren.

b) Die Ansicht, daß die Geister der erdgeborenen Engelsöhne in ihrer ruhelosen Wanderung Einkehr in

Menschenleiber und Götzenbilder halten, dort um zu quälen, hier um sich göttliche Ehren erweisen zu lassen.

c) Die Behauptung, daß dieselben sich einen eigenen Kult geschaffen hätten, indem sie die Menschen lehrten, Statuen verstorbener Könige anzufertigen und unter deren Namen sie selbst anzubeten (II 16, 3): „Hi sunt, qui fingere imagines et simulacra docuerunt, qui ut hominum mentes a cultu veri dei averterent, effectos mortuorum regum vultus et ornatos exquisita pulchritudine statui consecrarique fecerunt et illorum sibi nomina quasi personas quasdam induerunt."

Vergleicht man mit diesen Sonderzügen der Schilderung bei Laktanz das Bild, welches Kommodian von dem Fall der Engel und dem Wesen und Walten der Dämonen entwirft, so wird man in demselben unschwer die Abhängigkeit von jener Vorlage erkennen. Wie Laktanz, läßt nämlich auch Kommodian die Engel durch Gottes Willen auf die Erde entsendet werden, während sie nach dem Henochbuch aus freier Wahl herniedersteigen; wie jener von einem praeceptum spricht, welches ihnen nachdrücklich eingeschärft worden sei, so redet auch dieser von einem Gebot, das sie erhalten, aber nicht befolgt hätten. Der einzige Unterschied in der Darstellung beider liegt nur darin, daß der eine weitläufiger erklärt, was der andere kurz andeutet. Wie sehr das Verständnis der Dichtung aber von einer Zurateziehung jener Vorlage bedingt ist, kann näherhin der Vergleich zwischen der Lehre des Laktanz über den von den Dämonen eingeführten Statuenkult verstorbener Herrscher (s. oben unter c) und den im eigenen Zusammenhang der Instructio unverständlichen Vers 11 zeigen. Nach der Angabe in Vers 10 nämlich, daß die Giganten

Et tingere lanas docuerunt et quaeque geruntur

folgt der durch die Vieldeutigkeit seiner Wortformen und den Mangel eines direkt greifbaren Gedankens rätselhafte Satz:

Mortales et illi mortuos simulacro ponebant.

Die Übersetzung: „Jene stellten auch verstorbene Menschen im Bilde (zu Kultzwecken) dar", ergibt sich als der

Gedanke des Dichters erst unter Berücksichtigung dessen, was in den Institutionen über diese Art des dämonischen Wirkens der Giganten gesagt wird. Nicht weniger schwer verständlich als der eben genannte Vers sind an sich auch die Schlußverse des Gedichtes, welche das Treiben der abgeschiedenen Gigantengeister mit den Worten schildern:

> Unde modo vagi subvertunt corpora multa,
> Maxime quos hodie colitis et deos oratis.

Daß das Wort subvertere hier brachylogisch zugleich in seinem eigentlichen (= umkehren, perdere) und in einem übertragenen Sinne (= einkehren, devertere in) gebraucht ist, um einerseits die Quälereien der Geister an Menschen, anderseits ihr Einschlüpfen in die Götzenbilder auszudrücken, wird ebenfalls erst im Hinblick auf die Darstellung der Institutionen über die Gepflogenheiten derselben deutlich. Mittels ihrer tritt als der ungebührlich zusammengepreßte Inhalt jener beiden Verse der Gedanke zutage, daß die Gigantengeister „jetzt ruhelos (Menschen-) Leiber verkehren (insinuant se corporibus hominum), vornehmlich aber in die [Leiber, d. i. Götzenbilder] einkehren, welche als Gottheiten verehrt und angerufen werden". (Vgl. Institut. II 13: Hos in suis penetralibus consecrant, his vina profundunt et scientes daemonas venerantur quasi terrestres deos.)

Die Abhängigkeit von den Institutionen des Laktanz, welche in Stoff und Form der Dichtung hervortritt[1]), läßt jene als die Hauptquelle der Schilderung erkennen, welche Kommodian über den Fall der Engel und das Wirken der Dämonen gibt. Daß er daneben auch aus anderen Dar-

[1]) Auch im Ausdruck stimmt Kommodian vielfach mit Laktanz überein. Vgl.

Instit. II 14,	Instr. I 3,
2: mulierum congressibus inquinavit	V. 5: coinquinati
in caelum non recepti non sunt ad inferos recepti	V. 13: non censuit illos recipi
malorum, quae geruntur auctores	V. 10: et quaeque geruntur
Hi porro incesti ac vagi spiritus	V. 14: Unde modo vagi

stellungen geschöpft hat, die nach Kassians Zeugnis in Volkskreisen umliefen und den Engeln die Erfindung aller Künste zuschrieben, zeigen die Verse 9 f.:

Ab ipsis in terra artis prolatae fuere
Et tingere lanas docuere et quaeque geruntur,

die bei Laktanz keine Parallele haben.

Eine bis ins fünfte Jahrhundert nachweisbare Meinung teilt der Dichter auch in der Anschauung, daß Gott von Anfang an dem (später apostasierten) Teufel die Herrschaft über diese Welt übertragen habe:

(Carm. V. 153) Rectorem in terra dederat Deus angelum istum.

Ganz ähnlich spricht sich Laktanz in den Inst. II 14, 1 aus: „deus (diabolo) ab initio dederat terrae potestatem", und auch Augustin gibt derselben Auffassung mit den Worten Ausdruck (De serm. Domini in monte II 14): „Sed qui servit mamonae, illi utique servit, qui rebus istis terrenis merito suae perversitatis praepositus, magistratus huius saeculi a Domino dicitur."

Verwandt mit der vorhin genannten Ansicht ist eine andere, die Kommodian hinsichtlich des Anteils an der Weltregierung äußert, welcher den Engeln von Gott nach der Weltschöpfung übertragen worden sei (Carm. V. 95 ff.):

Sed ex quo decrevit mundum componere signis
Ignem interposuit metuendum angelis ipsis.
Quos tamen distribuit minoris potentiae factos,
Ut regerent caelos et terram et subdita terrae.

Daß auch diese Meinung, welche schon von Justin (Apol. II 5[1]) geteilt wurde, noch im 5. Jahrhundert geherrscht hat, lehrt ihre ausführliche Berücksichtigung in dem höchst angesehenen und weitverbreiteten Kommentar des Rufinus zum apostolischen Symbolum.[2])

---

[1]) (Deus) hominum ac rerum sub caelo positarum curam angelis, quos huic praefecit mundo, commisit.

[2]) n. 15 (Migne P. L. 21, 353): Etenim, ut breviter aliqua etiam de secretioribus perstringamus, ab initio Deus cum fecisset mundum, praefecit ei et praeposuit quasdam virtutum caelestium potestates, quibus regeretur et dispensaretur mortalium genus . . . Sed et horum nonnulli, sicut et

§ 4.

Die eschatologischen Vorstellungen Kommodians.

Die nach unseren früheren Untersuchungen[1]) dem Carmen erst nachträglich angehängte und durch den Glauben des Dichters an die unmittelbare Nähe des Weltendes veranlaßte Schlußpartie (V. 805—1060) behandelt unter dem Titel de Antichristo[2]) die Anzeichen und den Verlauf der Endereignisse.

Als sicheres Vorzeichen des drohenden Weltunterganges betrachtet der Verfasser einen eben von den „Goten" unternommenen Vorstoß über die Donau: an ihrer Spitze glaubt er den apokalyptischen König „Apollyon" (Apok. 9, 11); als den Erfolg ihres Unternehmens verkündet er die Einnahme Roms und (nach Apok. 9, 10) eine fünfmonatige Besetzung und Plünderung der Stadt (V. 805—822). Mit der Vertreibung der Goten werden alsdann die Endereignisse selbst ihren Anfang nehmen. Jene soll durch den der Unterwelt entsteigenden Kaiser Nero bewirkt werden; auf Bitten der Juden und des Senats wird sich derselbe darauf zur Verfolgung des inzwischen erschienenen Propheten Elias und weiterhin zu einer allgemeinen Christenverfolgung bestimmen lassen, bis ihn nach 3½ Jahren sein Schicksal ereilt. Ein orientalischer Herrscher, der eigentliche Antichrist, zieht nämlich mit einem gewaltigen Heere gegen ihn heran, schlägt ihn, vernichtet Rom und wendet darauf seinen Marsch nach Judäa, wo er von den Juden freudig begrüßt wird und göttliche Ehren empfängt (V. 823—936). Aber nicht lange, so erkennen dieselben ihren Irrtum, daß sie nicht den vermeintlichen Messias, sondern einen gottfeindlichen Betrüger aufgenommen haben, und auf ihr Flehen sendet Gott die seit der Zeit der assyrischen Gefangenschaft verborgen gehaltenen zehn Stämme Israels, um Jerusalem zu befreien.

---

ipse, qui princeps appellatus est mundi, datam sibi a Deo potestatem, non his quibus acceperant legibus temperarunt, sed suis parere praevaricationibus docuerunt.

[1]) S. oben S. 64 ff.

[2]) Vgl. S. 72.

Auf einem von steten Wundern begleiteten Zuge nähern sich dieselben der heiligen Stadt, überwinden mit Hilfe der Engel den Antichrist und halten ihren Einzug, nach welchem sogleich die erste Totenerstehung stattfindet (V. 937—992). An dieser Stelle hebt die schon früher dargelegte[1]) Unordnung des Gedichtes an, indem der Verfasser nach Erwähnung des ersten Weltbrandes (V. 993—998) unter Übergehung des (nach der Ordnung der Instruktionen II 2—4) nun zunächst zu behandelnden irdischen (tausendjährigen) Gottesreiches ganz unvermittelt zur Darstellung des zweiten Weltbrandes (V. 999—1041) und des letzten Gerichtes (V. 1042—1060) eilt.

Da das von Kommodian an erster Stelle verkündete Vorzeichen des Weltunterganges, d. i. der Einfall der „Goten" über die Donau, in seiner Beziehung zu den zeitgenössischen Anschauungen über die Identität derselben mit dem Volke Gog schon im ersten Kapitel (§ 3) einläßlich behandelt worden ist, so erübrigt nunmehr eine Untersuchung über den Ursprung und die Verbreitung der eigentümlichen Ideen, welche der Dichter in Hinsicht der Endereignisse selbst vorträgt: sie betreffen das Auftreten des Antichrist (I.), das Erscheinen der verlorenen 9½ Stämme (II.) und die Erwartung des tausendjährigen Reiches (III.).

I. Die Antichristsage bei Kommodian.

Die auffallendste Eigentümlichkeit in der Lehre des Auktors vom Antichrist ist die formelle Unterscheidung zweier Persönlichkeiten dieses Namens, nämlich des aus der Unterwelt wiedererscheinenden Kaisers Nero und eines orientalischen Königs, von welchen jenem im Westen, diesem im Osten die Rolle des Verderbers und letzterem zugleich die Aufgabe der Vernichtung Neros und seiner Herrschaft zuerteilt wird (V. 933 ff.):

Nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis,
Isti duo semper prophetae sunt in ultima fine.
Urbis perditio Nero est, hic terrae totius.

---

[1]) S. S. 66 f.

Die Unterscheidung ist um so bemerkenswerter, als sie gerade in den Quellen fehlt, welchen Kommodian in der Beschreibung der Zeiten des Antichrist zumeist folgt, d. i. in der Apokalypse, in der Abhandlung Hippolyts *Περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου* und in der Ps.-Hippolyteischen Darstellung *Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου*. Wir werden unser Augenmerk daher insbesondere auf die Frage zu lenken haben, wodurch der Dichter zu der Ansicht betreffs eines doppelten Antichrist gelangt sei. Bevor wir uns derselben zuwenden (B), geben wir zunächst einen Benützungsnachweis der genannten Quellen in der Schilderung des Carmen (A).

A. 1. Eine sehr enge Anlehnung an das Werk Hippolyts *Περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου* (ed. Bonwetsch) lassen die folgenden Parallelen erkennen:

847 Ista quia faciat (Helias) cruciati nempe Iudaei Multa adversus eum conflant in crimina falsa. 852 Exorant Neronem precibus et donis iniquis Tolle inimicos populi de rebus humanis. 855 At ille suppletus furia . . .	H. c. 58 (p. 39, 1): *οἱ (Ἰουδαῖοι) καὶ τότε λαβόμενοι καιρὸν ἐκδικίαν παρὰ ἀνθρώπου τυχεῖν εὔχονται κατὰ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ ἐπεγειρόμενοι. Ὃς φυσιωθεὶς ὑπ' αὐτῶν . . .*
869 Hic ergo rex durus et iniquus Nero fugatus Pelli iubet populum Christianum ipsa de urbe.	H. c. 49 (p. 32, 20): *Δόλιος γὰρ ὢν καὶ ἐπαιρόμενος κατὰ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, βουλόμενος ἐκθλίβειν καὶ διώκειν αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου . . .*
873 Mittunt et edicta per iudices omnes ubique, Ut genus hoc hominum faciant sine nomine Christi.	H. c. 59 (p. 39, 3): *ἄρχεται βίβλους κατὰ τῶν ἁγίων ἐκπέμπειν τοῦ πάντας πανταχοῦ ἀναιρεῖσθαι, τοὺς μὴ θέλοντας αὐτὸν σεβάζειν καὶ προςκυνεῖν ὡς θεόν.*
875 Praecipiunt quoque simulacris tura ponenda Et ne quis lateat, omnes coronati procedant.	H. c. 49 (p. 32, 21): *κελεύει πάντας πανταχοῦ θυμιατήρια τιθέναι, ἵνα μήτις δύνηται τῶν ἁγίων μήτε ἀχοράσαι μήτε πωλῆσαι ἐὰν μὴ πρῶτον ἐπιθύσῃ . . . ἵνα πάντες ὦσιν ἐστεφανωμένοι . . .*
8 Invitatque sibi quam multas gentes ad urbem	H. c. 54 (p. 36, 5): *οὗτος γὰρ προςκαλέσεται πάντα τὸν λαὸν πρὸς*

ἑαυτὸν ἐκ πάσης χώρας τῆς διασπορᾶς.

895 Inplebitque mare navibus cum milia multa,
Et si quis occurrerit illi, mactabitur ense.

H. c. 15 (12, 8): *λευκανεῖ τὴν θάλασσαν ἀπὸ τῶν ἱστίων τῶν πλοίων αὐτοῦ . . . καὶ πᾶς ὃς ἂν συναντήσει αὐτῷ ἐν πολέμῳ ἐν μαχαίρᾳ πεσεῖται.*

897 Captivatque prius Tyrum et Sidona subactas,
Nam inde finitimae gentes terrore fatiscunt.

H. c. 52 (p. 35, 10): *τὸ δὲ ὅρμημα αὐτοῦ πρῶτον ἔσται ἐπὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα καὶ τὴν πέριξ χώραν· ταύτας γὰρ πρῶτον τὰς πόλεις ἐκπορθήσας ταῖς ἑτέραις φόβον ἐγγενήσει.*

2. Deutliche Spuren einer Abhängigkeit von der Schrift Ps.-Hippolyts *Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου*, bezw. von der Quelle[1]), aus welcher der Kompilator derselben geschöpft hat, geben sich in folgenden Ausführungen kund:

879 Nulla dies pacis tunc erit nec oblatio Christo,
Sed cruor ubique manat . . .

Ps-H. c. 34 (Migne P. G. 10, 936 D): *πενθοῦσι δὲ καὶ ἐκκλησίαι πένθος μέγα, διότι οὔτε προσφορὰ οὔτε θυμίαμα ἐκτελεῖται.*

883 Per mare, per terras, per insulas atque latebras
Scrutanturque diu, exsecratos victima ducunt.

Ps-H. c. 29 (933 B): *Τότε ἀποστελεῖ ἐν ὄρεσι καὶ σπελαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς τῶν δαιμόνων τὰς φάλαγγας πρὸς τὸ ἐρευνῆσαι τοὺς ἀποκρυβέντας ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ καὶ προςαγαγεῖν αὐτοὺς εἰς προςκύνησιν αὐτοῦ.*

937 Displicet interea iam sero Iudaeis et ipsis
Susurrantque simul, quoniam sint fraude decepti.
Exclamant pariter ad caelum voce deflentes
Ut Deus illis subveniat verus ab alto.

Instr. I 41, 19 sq.
Recapitulantes scripturas ex eo Iudaei
Exclamant pariter ad Excelsum sese deceptos.

Ps-H. c. 31 (936 A): *Τότε . . . οἱ ἄθλιοι νοήσουσιν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ πονηρὸς διάβολος καὶ κόψονται δυνηρῶς καὶ κλαύσονται μεγάλως . . . λέγοντες πρὸς ἀλλήλους . . . πῶς ἀκούοντες τῶν γραφῶν οὐ συνιῶμεν; c. 32 . . . καὶ μετὰ δακρύων καὶ συντετριμμένης καρδίας ζητήσουσι τὸν φιλάνθρωπον.*

---

[1]) Diese Quelle ist nicht die Darstellung Ephraems »über den Antichrist« trotz der zahlreichen Fälle, in welchen ‚Hippolyt' mit diesem übereinstimmt. Schon Laktanz hat in den Instit. VII 16 und 17 die gleiche Quelle wie ‚Hippolyt' benutzt, was bereits Brandt gesehen und in seiner Ausgabe (C. S. E. L. vol. XIX) im einzelnen angemerkt hat.

1035	Quid misera mater faciet tunc parvolo dulci? Aut si pater natum piet, quid proficit illi?	Ps-H. c. 27 (929 C): *καὶ πατὴρ τὸν υἱὸν περιπλακεὶς ἅμα ἀποθανοῦνται καὶ μήτηρ θυγατέρα ὁμοίως.*

Der Schluß des Kapitels 40 bei Ps.-Hippolyt teilt mit dem Schluß des Carmen (V. 1047—1057) die Auffassung, daß das Judenvolk in seiner Gesamtheit bei der Auferstehung den von ihm gekreuzigten Richter nur schauen werde, um von demselben den Spruch der ewigen Verwerfung entgegenzunehmen:[1])

1047	Suscitat et illos (Iudaeos), ut videant gloriam eius, Quem cruce fixerunt, sed denuo reddet in imis.	Ps-H. c. 40 (941 C): *Τῶν γὰρ Ἑβραίων ὁ δῆμος ὄψεται αὐτὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου . . . καθὼς αὐτὸν ἐσταύρωσαν . . . καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον.*

3. Aus der Apokalypse endlich sind die nachfolgenden Züge entlehnt:

842	Supplicat (Helias) iratus Altissimum ne pluat inde: Clausum erit caelum ex eo nec rore madescet, Et flumina quoque iratus in sanguine vertit. Fit sterilis terra nec sudat fontibus aquae Ut famis invadat; erit tunc et lues in orbe.	A. 11, 6: Hi habent potestatem claudendi caelum, ne pluat diebus prophetiae ipsorum; et potestatem habent super aquas convertendi eas in sanguinem et percutere terram omni plaga, quotiescunque voluerint.
857	Qui (Nero) satis ut faciat illis vel certe Iudaeis Immolat hos primum et sic ad ecclesias exit.	A. 11, 7: Et cum finierint testimonium suum, bestia, quae ascendit de abysso, faciet adversus eos bellum et vincet illos et occidet eos.
859	Sub quorum martyrio decima pars corruit urbis Et pereunt ibi homines septem milia plena.	A. 11, 13: Et in illa hora factus est terrae motus magnus et decima pars civitatis cecidit et occisa sunt in terrae motu nomina hominum septem milia.

[1]) Die entgegengesetzte Anschauung vertritt Philastrius von Brescia (ed. Marx p. 68): Non multo post autem cognita eius (Antichristi) perfidia atque fallacia tunc (Iudaei) gerentes paenitudinem, qui fuerint reliqui omnes ad Christi fidem domini pervolabunt ac paenitentes delicta veniam ab ipso Christo domino sicut ceteri impetrabunt.

861 Illos autem Dominus quarto die tollit in auras,	A. 11, 11: Et post tres dies et dimidium spiritus vitae a Deo intravit in eos.
Quos illi vetuerant sepultura condi iacentes.	A. 11, 9: et corpora eorum non sinent poni in monumentis.
863 Suscitanturque solo inmortales facti de morte, Quos inimici sui suspiciunt ire per auras.	A. 11, 12: Et ascenderunt in caelum in nube et viderunt illos inimici eorum.
912 Quos ille mactatos volucribus donat in escam.	A. 19, 21: Et ceteri occisi sunt in gladio . . . et omnes aves saturatae sunt carnibus eorum.
913 Exercitus quorum necesse est victorem adorent, Cum quo redeuntes in urbe mente mutata[1])	A. 17, 17: Deus enim dedit in corda eorum . . . ut dent regnum suam bestiae, donec consummentur verba Dei.
Spoliant templa et quidquid est intus in urbe. 917 Novissime nudam adigunt incendio facto.	A. 17, 16: hi odient fornicariam et desolatam facient illam et nudam . . . et ipsam igni concremabunt.
919 Cuius in exitio tabescunt corda potentium.	A. 18, 9: Et flebunt et plangent se super illam reges terrae . . . cum viderint fumum incendii eius.

Nach Ausweis dieser Parallelen besteht ein nicht geringer Teil der Antichrist-Schilderung Kommodians aus Zügen, welche der Dichter den genannten Werken entnommen hat. Für die Beurteilung seiner Darstellung ist diese Erkenntnis schon deshalb wichtig, weil sie vor Versehen zu bewahren vermag, welche Ebert[2]) bei dem Erklärungsversuch einzelner Stellen des Carmen unterlaufen sind. So glaubte der verdiente Gelehrte zunächst die Angaben bezüglich des Brandes und der Plünderung Roms in Vers 913 bis 917 aus der Geschichte deuten und an ihnen einen bestimmten Anhalt hinsichtlich der Abfassungszeit der Dichtung gewinnen zu können, während dieselben in der Tat nur eine

---

[1]) Daß der Ausdruck soviel besagt, wie mente divinitus mutata oder inspirata, zeigt seine Verwendung in diesem Sinne in der Instr. I 18, 11 ff..
Erumpebat enim voces quasi mente mutata,
Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.

[2]) Abhandlgn. d. Sächs. Gesch. d. Wiss. V. 410.

Wiederholung der in der Apok. 17, 16 f. ausgesprochenen Prophezeiungen sind.[1]) Mit Rücksicht auf die Ausführungen Hippolyts, in deren Spuren der Dichter wandelt, erweist sich ferner die andere Vermutung Eberts als nicht zutreffend, daß die Erwähnung der Perser, Meder, Babylonier und Chaldäer als der Gefolgschaft des orientalischen Herrschers und die Ankündigung seines Marsches auf Tyrus und Sidon auf persönlichen Erinnerungen des Dichters an den Eroberungszug König Sapors I. vom Jahre 241 beruhen möchten: diese Angaben erklären sich nämlich unmittelbar aus Hippolyt, der in Kap. 52 die Städte Tyrus und Sydon als das nächste Ziel der kriegerischen Unternehmungen des Antichrist nennt und in Kap. 24 die Meder, Perser und Babylonier namentlich als die Völkerschaften aufführt, die in der Gewalt der bestia seien.[2]) Daß endlich auch, um dies noch beizufügen, der Versuch Eberts eine falsche Richtung nahm, da er die Ernennung zweier Cäsaren seitens des wiedererstandenen Kaisers Nero auf die geschichtlichen Ereignisse nach dem Tode des Alexander Severus, d. i. auf die Jahre 235—244 bezog, ergibt sich aus dem schon durch Daniel 7, 24 bestimmten Charakter der Antichristsage, wonach drei römische Herrscher von der bestia besiegt und getötet werden sollen. Dadurch war der Dichter veranlaßt, neben Nero (nach einem von der römischen Kaisergeschichte oft genug gebotenen Vorbild) zwei Mitkaiser anzunehmen, damit der Antichrist, wie geweissagt, den Sieg über drei römische Herrscher davontragen könne. Auf dieses Moment ist zuerst von Bousset hingewiesen worden, der mit Recht folgert,

[1]) Keineswegs ausgeschlossen ist, daß der Dichter sich zugleich von jenen Schilderungen des Brandes und der Plünderung Roms im J. 237 bei Herodian (B. VII Kap. 12) und Kapitolin (Maximus et Balbinus c. 9) hat beeinflussen lassen, an deren Ähnlichkeit mit der Beschreibung des Carmen von Ebert erinnert wird. Seine Meinung aber, daß die Erwähnung jener Ereignisse durch eine persönliche Erinnerung Kommodians veranlaßt sei, widerlegt sich im Hinblick auf die Apokalypse, an deren Aussagen sich der Dichter hält.

[2]) H. c. 24 (p. 17, 5): *τὸ δὲ λέγειν „τρία πλευρὰ ἐν τῷ στόματι αὐτῆς“ τρία ἔθνη ἔδειξεν, Πέρσας, Μήδους καὶ Βαβυλωνίους.*

daß es „so verkehrt als nur möglich sei, den Kommodian an diesem Punkte zeitgeschichtlich deuten zu wollen".[1])

Ein Vergleich zwischen den Ausführungen Kommodians und Hippolyts kann aber auch zur Richtigstellung einer Ansicht behilflich sein, welche der Letztgenannte[2]), wie schon früher Hilgenfeld[3], bezüglich einer gemeinsam von beiden benutzten Quelle geäußert hat. Bousset ist nämlich der Meinung, daß die oben angeführte Parallele zwischen Kommodian (V. 893—897) und Hippolyt (Kap. 15 und 52) zwar auf eine im Anschluß an Daniel 11, 40 entstandene Zukunftsprophezeiung zurückgehe, in ihrer formellen Verwandtschaft aber sich nur mittels der Annahme erklären lasse, daß von beiden Auktoren ein und dieselbe Quelle benutzt worden sei, welche nicht das Danielbuch war. Daß Kommodian die Schrift Hippolyts selbst vor Augen hatte und aus ihr jene Zukunftsprophezeiung schöpfte, scheint Bousset (der Eberts Zeitansatz bezüglich der Entstehung des Carmen folgt) nicht näher in Erwägung gezogen zu haben. Zwar dürften die oben verzeichneten Parallelen bereits jeden Zweifel in dieser Hinsicht ausschließen, doch lassen sich neben ihnen auch noch andere Momente anführen, welche die direkte Abhängigkeit des Dichters von dem Werke Hippolyts zeigen. Dahin gehört:

a) Die Anwendung der von Esaias cap. 45 über Babylon ausgesprochenen Prophetie auf den Fall Roms, die Kommodian im Carmen Vers 923

Luget in aeternum, quae se iactabat aeterna,

ebenso wie Hippolyt in Kap. 35 (p. 22, 11) macht: *καὶ εἶπας· εἰς τὸν αἰῶνα ἔσομαι ἄρχουσα.*

b) Der Ausdruck tyrannus, welchen der Dichter im Carmen Vers 980

Expavescet enim terribilis ille tyrannus

in Beziehung auf den Antichrist gebraucht, wie gleiches von Hippolyt in Kap. 15 (p. 12, 10) geschieht: *ὅτι μὲν οὖν ταῦτα*

---

[1]) Der Antichrist S. 103.

[2]) Ebenda S. 51.

[3]) Zeitschrft. f. wiss. Theol. 1872 S. 605.

οὐκ ἐπ' ἄλλον τινὰ εἴρηται ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν τύραννον καὶ ἀναιδῆ καὶ θεομάχον δείξομεν.

c) Die Bezeichnung *λέων*. Hippolyt begründet sie als dem Antichrist zukommend in Kap. 6 (p. 7, 25): *τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν ἀντίχριστον ὁμοίως λέοντα προςανηγόρευσαν αἱ γραφαί.* Kommodian bedient sich derselben als einer dem Antichrist eigentümlichen Benennung in der Instr. II 2, 1 (De saeculi istius fine):

Dat tuba caelo signum sublato leone.

d) Das Wort *Λατεῖνος*. Hippolyt führt dasselbe als eine ihm nicht unwahrscheinlich dünkende Erklärung der Zahl 666 und des in ihr verborgenen Namens des Antichrist in cap. 50 (p. 34, 6) an: *οἱ κρατοῦντες ἔτι νῦν εἰσι Λατεῖνοι, εἰς ἑνὸς οὖν ἀνθρώπου ὄνομα μεταγόμενον γίνεται Λατεῖνος.* Von Kommodian ist es im selben Sinne in der Instr. I 41, 13 (De Antichristi tempore) verwendet worden:

Inde ad Hierusalem perget victorque Latinus[1])
Tunc dicet: ego sum Christus, quem semper oratis.

Diese Proben dürften im Verein mit den bereits früher gegebenen die unmittelbare Abhängigkeit des Dichters von dem Werke Hippolyts vollauf beweisen und daher die Forderung einer gemeinsam benutzten Quelle in dem von Bousset erwähnten Falle als unnötig erscheinen lassen.

---

[1]) Dombart erklärt im Index nominum irrtümlich: Latinus = Nero. Auch Ebert (Abhandlg. S. 419) und Leimbach (Progr. S. 26) haben das Wort nicht als Bezeichnung des erst nach Nero auftretenden Antichrist erkannt und sind dadurch zu der Ansicht verleitet worden, daß in der Instr. I. 41 im Gegensatz zum Carmen nur von einem Antichrist die Rede sei. Der Dichter unterscheidet aber auch am ersteren Ort vermittels der Nennung Neros (in V. 11) und des Latinus (in V. 13) und der Charakterisierung der Rolle des letzteren deutlich die beiden Persönlichkeiten. Man braucht nur Instr. I 41, 13:

Inde ad Hierusalem perget victorque Latinus

mit Vers 927 des Carmen zu vergleichen:

Inde tamen pergit victor in terra Iudaea,

um sich sogleich von der Identität der hier und dort bezeichneten Person zu überzeugen, die nicht Nero, sondern der Besieger desselben, d. i. der auf ihn folgende Antichrist ist.

B. Auf die Frage, woher die Ansicht Kommodians betreffs eines doppelten Antichrist und die Benennung Neros als des einen von ihnen herrühre, geben die bisher angeführten Quellen der Dichtung keine Auskunft. Der erste, welcher in bestimmter Form eine Unterscheidung zweier Antichriste lehrt, ist Laktanz; aber das Bild, welches er in den Institutionen VII 16 und 17 von demselben entwirft, ist von der Beschreibung Kommodians so verschieden, daß es als Vorlage der letzteren gar nicht inbetracht kommt. Im Anschluß, wie es scheint, an Prophezeiungen über die Endzeit, wie sie bei Ezechiel 38, 15 und in der Apokalypse 9, 6—11 vorliegen, insbesondere aber an die bei Daniel 11, 25 ff. über den rex aquilonis und austri gegebenen verkündet Laktanz zuerst (VII 16, 3) das Erscheinen eines kriegsgewaltigen Herrschers vom äußersten Norden her, der göttliches und menschliches Recht mißachtend ein Schreckensregiment ausüben werde, während zugleich Naturumwälzungen aller Art die Menschen in die höchste Bedrängnis versetzen. Darauf soll (VII 17, 2) ein anderer, vom bösen Geist erzeugter Herrscher von Syrien her kommen, der den ersten vernichten, Zeichen und Wunder tun und die Verfolgung gegen alle ins Werk setzen wird, die ihn nicht als Sohn Gottes anerkennen. Dieser, so erklärt Laktanz (VII 19, 6), sei der eigentliche Antichrist. Da sich in keiner der uns bekannten älteren Darstellungen auch nur die Spur einer dieser ähnlichen Unterscheidung zweier Herrscher als Bedränger der Endzeit und ihrer Herkunft aus dem Norden und dem Osten vorfindet, so dürfte vielleicht Laktanz selbst als ihr Urheber zu betrachten sein. In der Annahme eines nordischen Königs als des einen der beiden Antichriste ist ihm auch niemand gefolgt.

Von der Darstellung der Institutionen ist dagegen die im zweiten Kapitel des Werkes de mortibus persecutorum, welches ebenfalls von Laktanz verfaßt sein soll, nicht unmerklich verschieden. Ein auffälliger Unterschied liegt schon in dem Umstand, daß in den „Mortes" von zwei Propheten die Rede ist, welche dem Erscheinen Christi zum Gericht voraufgehen sollen, während in den Inst. (VII 17, 1)

das Kommen nur eines gelehrt wird. Mag jenes aber auch eine vom Verfasser nur berichtete und nicht geteilte Ansicht sein, was der Zusammenhang anzunehmen gestattet, so scheint doch das eine gewiß, daß derselbe sich gegen die Annahme eines doppelten Bedrückers der Endzeit sträubt und gegen den Analogieschluß Stellung zu nehmen beabsichtigt, daß, wie zwei Christus ergebene Propheten, so auch zwei christusfeindliche Persönlichkeiten, d. i. der Antichrist und sein Vorläufer auftreten werden. Insbesondere aber ist es ihm ein Stein des Anstoßes, daß als der letztere der entrückte und lebend aufbewahrte Nero ausgegeben werde. Das zu glauben dünkt ihm ein „nefas“, und die Anhänger solcher Meinung sind in seinen Augen „deliri quidam“. Unter Absehung von dem Zweifel, ob der Laktanz der Institutionen sich wohl so streng ablehnend gegen die Annahme zweier eversores generis humani verhalten hätte, wenden wir hier unsere Aufmerksamkeit nur der bemerkenswerten Tatsache zu, daß jene verurteilende Darstellung in den „Mortes“ die Quelle geworden ist, aus welcher Kommodian geschöpft und seine Anschauung über den doppelten Antichrist gestaltet hat.

Um uns hiervon zu überzeugen, genügt ein Blick einerseits auf das von Laktanz II und Kommodian gebrauchte tertium comparationis, welches die wider und für Christus auftretenden „duo prophetae“ der Endzeit sind, anderseits auf die sowohl dem Inhalt, als dem Ausdruck nach nahe verwandte Art, in welcher das Erscheinen Neros als des zukünftigen Verfolgers von beiden beschrieben wird.

Die nach dem Dafürhalten des Verfassers der „Mortes“ zu verwerfende Meinung, daß zuerst Nero und darauf der Antichrist als Verfolger der Endzeit erscheinen werden, wird mit der von ihren Anhängern vorgebrachten Begründung in folgender Weise von ihm berichtet: „sicut duos prophetas vivos esse translatos in ultima tempora ante imperium Christi sanctum ac sempiternum cum descendere coeperit, quidam sanctorum pronuntient: eodem modo etiam Neronem venturum putant, ut praecursor diaboli ac praevius sit venientis ad vastationem terrae et humani generis eversionem.“

Hätten wir von dieser Ansicht und ihrer Begründungsart keine Kenntnis, so würden wir der Äußerung ohne Verständnis gegenüberstehen, mit welcher Kommodian die Schilderung über den Untergang des wiedererstandenen Nero und den eben zu seinen Erfolgen aufsteigenden Antichrist schließt:

(V. 923) Nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis:
Isti duo semper prophetae sunt in ultima fine.

Erst der Bericht der „Mortes“ verbreitet Licht über den Grund, weshalb die beiden Antichriste im Carmen die der Endzeit vorbehaltenen „duo prophetae“ genannt werden, indem er zeigt, daß die Benennung aus dem Gegensatz hervorgegangen ist, in welchem dieselben als zu den von Christus gesandten zwei Propheten stehend gedacht wurden. Es handelt sich demnach dabei um eine Namensübertragung per *ἀντίρρησιν*.

Daß nun der Dichter aus dem Bericht der „Mortes“ selbst geschöpft und ihre Darstellungsweise im Carmen verwertet hat, dürfte ein Vergleich zwischen den Angaben zeigen, welche dort und hier über die Opfer der ersten Verfolgung Neros, über sein geheimnisvolles Verschwinden und sein dereinstiges Wiedererscheinen gemacht werden. Die „Mortes“ sagen darüber: „et primus omnium persecutus Dei servos Petrum cruci adfixit, Paulum interfecit. Nec tamen habuit inpune. Respexit enim Deus vexationem populi sui. Deiectus itaque fastigio imperii ac devolutus a summo tyrannus impotens nusquam repente comparuit, ut ne sepulturae quidem locus in terra tam malae bestiae appareret. Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente ‚matricidam profugum a finibus terrae esse venturum‘, ut quia primus persecutus est, idem etiam novissimus persequatur et antichristi praecedat adventum, quod nefas est credere.“

Zur leichteren Übersicht haben wir die mit Kommodian näher zu vergleichenden Punkte dieses Berichtes durch

Sperrung hervorgehoben. Die Schilderung des Dichters lautet:

825 Ex infero redit, qui fuerat regno praeceptus
Et diu servatus cum pristino corpore notus.
Dicimus hunc autem Neronem esse vetustum,
Qui Petrum et Paulum prius punivit in urbe.
Ipse redit iterum sub ipso saeculi fine
830 Ex locis apocryphis, qui fuit reservatus in ista.
Hunc ipse senatus invisum esse mirantur,
Qui cum apparuerit, quasi Deum esse putabunt.
869 Hic ergo rex durus et iniquus, Nero fugatus . . .

Die Stücke, deren Übereinstimmung in den beiden verhältnismäßig kurzen Darstellungen zumeist auffällt, sind folgende: 1. die Erwähnung, daß Nero die Apostel Petrus und Paulus töten ließ (V. 828); 2. die Angabe über seinen plötzlichen Sturz (V. 825); 3. die Hervorhebung seines spurlosen Verschwindens von der Erde (V. 831); 4. die Fabel von seiner leiblichen Entrückung und Erhaltung (V. 826. 830); 5. der Glaube an seine Wiederkehr am Weltende (V. 829). Neben dieser inhaltlichen Übereinstimmung kann als Zeuge für die Benützung der „Mortes" im Carmen noch 6. auf das mit profugus übereinstimmende Prädikat Nero fugatus (V. 869) hingewiesen werden.

Lassen die angeführten Momente im Verein mit der bereits erwähnten Benennung des Nero und des Antichrist als der „duo prophetae" der Endzeit wohl keinen Zweifel an der Abhängigkeit des Dichters von der Darstellung des Laktanz II, so darf aus der ungescheuten Wiedergabe der von jenem noch als „delira" verpönten Sentenz im Carmen der Schluß gezogen werden, daß dieselbe sich ungeachtet jenes Verdiktes nicht nur noch lange erhalten, sondern auch an Ansehen gewonnen hat.

In der Tat fehlt es nun gerade bezüglich Galliens nicht an Zeugnissen, welche die Fortdauer derselben wenigstens bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts lehren. Einen sehr einflußreichen Vertreter hat sie bekanntlich an Martin von Tours gefunden. Die Auffassung desselben stimmt wesentlich mit der von Kommodian vorgetragenen überein: insbesondere

finden wir bei ihm zuerst auch die bestimmte Unterscheidung, daß Nero der Antichrist des Westens, sein Nachfolger zuerst der des Ostens und nach der Besiegung Neros der der gesamten Welt sein werde. Das entspricht genau der Äußerung des Dichters in Vers 933 und 935:

Nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis . . .
Urbis perditio Nero est, hic terrae totius.

Die Art, wie Martin von Tours das Erscheinen der beiden Antichriste und ihre aufeinander folgende Tätigkeit darstellte, hat Sulpicius Severus im Dialogus II 14 (Halm p. 197) aufbewahrt: „Ceterum cum ab eo de fine saeculi quaereremus, ait nobis, Neronem et Antichristum prius esse venturos: Neronem in occidentali plaga subactis decem regibus imperaturum, persecutionem ab eo eatenus exercendam, ut idola gentium coli cogat. Ab Antichristo vero primum Orientis imperium esse capiendum, qui quidem sedem ac caput regni Hierosolymam esset habiturus: ab illo et urbem et templum esse reparandum. Illius eam persecutionem futuram, ut Christum Deum cogat negari, se potius Christum esse confirmans, omnesque secundum legem circumcidi iubeat: ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum, atque ita sub illius potestate universum orbem cunctasque gentes esse redigendas, donec Christi adventu impius opprimatur . . .“

Dem Glauben an die leibliche Entrückung und Erhaltung Neros und seine Bestimmung, am Ende der Tage wiederzuerscheinen, hat ferner Sulpicius Severus selbst einen gleich zweifellosen Ausdruck wie nachmals Kommodian gegeben. Er schreibt im Liber Chronicorum II 29, 5 (Halm p. 84): „Interim Nero iam etiam sibi pro conscientia scelerum invisus humanis rebus eximitur, incertum an ipse sibi mortem consciverit: certe corpus illius non repertum. Unde creditur, etiamsi se gladio ipse transfixerit, curato vulnere eius servatus, secundum illud, quod de eo scriptum est: ‚et plaga mortis eius curata est‘, sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat.“ Auch von Augustin wird in der Civ. Dei XX 19, 3 die zu seiner Zeit

von manchen für wahr gehaltene Ansicht berichtet, daß Nero nicht getötet, sondern entrafft und lebend in der Vollkraft seiner Jahre erhalten sei, um wiederum offenbart und in seine Herrschaft eingesetzt zu werden. Des zeitgenössischen Glaubens an die Wiederkunft Neros als Antichrist gedenken ferner Hieronymus im Daniel-Kommentar XI 27[1]) und Ps.-Prosper im Liber IV. de promissionibus et praedictionibus Dei cap. 8.[2])

Noch ein weiterer, eigentümlicher Zug der Antichristsage des Carmen bleibt zu berücksichtigen: er besteht in der Angabe des Namens „Cyrus" als der künftigen Benennung des aus der Unterwelt zurückkehrenden Nero. Diese Angabe verbindet der Dichter mit der Ankündigung seiner ersten Tat, welche die Vertreibung der Rom besetzenden Goten sein soll:

(V. 823) Exurgit interea sub ipso tempore Cyrus
Qui terreat hostes et liberet inde senatum.

Daß Nero bei seiner Wiederkunft einen anderen Namen tragen werde, lehrt auch Victorinus von Pettau im Kommentar zur Apokalypse XIII 16: „Hunc ergo suscitatum Deus mittet regem dignum, sed dignum qualem meruerunt Iudaei. Et quoniam aliud nomen habiturus est, aliud etiam instituturus, ut sic eum tamquam Christum excipiant Iudaei . . ." Später findet sich die Notiz nicht mehr, nur daß auch Laktanz in den Instit. VII 16, 4 zugleich von einer Namensänderung und Residenzverlegung des von Norden kommenden Herrschers spricht: „denique inmutato nomine atque imperii sede translata confusio atque perturbatio humani generis consequetur." Den Namen „Cyrus" bringt nur Kommodian. Zur Erklärung desselben hat Ebert auf das 5. Buch der Sibyllinen (V. 101) verwiesen,

[1]) »Multi nostrorum putant ob saevitiae et turpitudinis magnitudinem Domitianum Neronem Antichristum fore.«

[2]) »Octavum igitur regem, quem dicit Antichristum quidam Neronem intellegi volunt, ut ipse sit bestia . . . Sed sive ipsius formam et speciem sumat et in ea appareat . . . sive in alterius speciem appareat Antichristus, ipsius tamen Neronis luxuriem et spurcitiam saevitiamque morum habiturum Daniel propheta testatur . . .«

wo Nero als von den Persern herkommend, ja als ὃς Περσῶν λάχεν bezeichnet werde. Ebert hält also dafür, daß ihm der Name auf Grund seiner zukünftigen Königsherrschaft bei den Persern gegeben sei.

Angesichts der unbestimmten, anscheinend schon von Laktanz in ihrem ursprünglichen Sinne nicht mehr klar erkannten Überlieferung sind wir allerdings auf Vermutungen angewiesen. Einen Wink zur Ermittlung der alten Deutung möchte aber die Bemerkung des Victorinus enthalten, daß Nero bei seinem zweiten Erscheinen wie ein anderes Verhalten, so auch einen anderen Namen annehmen werde, um dadurch (ut sic) die Juden zu seiner Anerkennung als Christus zu verleiten. Auf die Frage, wie dies durch den Namen Cyrus geschehen konnte, vermag unschwer Esaias 44, 28 Aufschluß zu geben, wo es heißt: „qui dico Cyro: Pastor meus es et omnem voluntatem meam complebis; qui dico Ierusalem: aedificaberis; et templo: fundaberis", und mehr noch Esaias 45, 1: „Haec dicit Dominus christo meo Cyro, cuius apprehendi dexteram, ut subiciam ante faciem eius gentes . . ." Hier wird Cyrus als der von Gott auserwählte König hingestellt, als sein Gesalbter, dem die Aufgabe zufällt, Jerusalem und den Tempel wiederaufzubauen und ein Gottesreich voller Ehren und reich an Sieg und Macht gegen die Heiden aufzurichten. Der Name hatte also für Juden gewiß einen zauberischen Klang und mußte sie für seinen Träger wie kein anderer begeistern können. Ein Pseudo-Messias konnte daher keinen passenderen wählen. Daß der Name Cyrus aber in der Tat in der Tradition über den Antichrist eine Rolle gespielt haben muß, dürfte aus der auch in der christlichen Überlieferung so häufig wiederkehrenden Anschauung hervorgehen, daß der Antichrist Jerusalem und den Tempel wiederherstellen werde.[1]) Sie scheint uns ursprünglich aus den mit dem Namen des Cyrus bei Esaias verknüpften Weissagungen entstanden, alsdann mit der Übertragung dieses Namens auf den Antichrist als den

---

[1]) Die betreffenden Zeugnisse hat Bousset in dem Werke »Der Antichrist« S. 105 gesammelt.

Pseudo-Messias auch auf den letzteren übergegangen zu sein und endlich infolge Vergessens dieses christliche Kreise weniger interessierenden Namens eine selbständige Existenz in der christlichen Überlieferung erhalten zu haben. Daß der Name Cyrus als der vom Antichrist zur Umgarnung der Juden zu wählende in der jüdischen Überlieferung aber bekannt geblieben sein mag, ist wohl wahrscheinlich; aus ihr dürfte ihn daher Kommodian bei seiner anerkanntermaßen nicht geringen Vertrautheit mit jüdischen Traditionen erfahren haben.

Halten wir Rückschau, so läßt sich nach dem Gesagten die Antichristschilderung Kommodians kurz als die am meisten entwickelte Form der Darstellung bezeichnen, welche dieses Thema in der älteren lateinischen Literatur gefunden hat. Der Dichter benutzt die Apokalypse, die Schrift Hippolyts und die von Ps.-Hippolyt verwertete Quelle nur materiell als Vorlagen, aus denen er die zahlreichen Einzelzüge entnimmt, die seiner Schilderung Farbe und Leben verleihen. Der Gesichtspunkt aber, aus welchem dieselbe entworfen ist, ist die vom Verfasser der „Mortes" bereits berichtete, aber streng verworfene und erst durch Martin von Tours zu Ehren gebrachte Auffassung, daß ein doppelter Widersacher am Ende der Zeiten erscheinen werde, von welchen der eine, Nero, das Abendland, der andere, der eigentliche Antichrist, das Morgenland und darauf die ganze Welt verwüsten werde. Auch diese örtliche Unterscheidung der Wirksamkeit beider hat sich der Dichter zu eigen gemacht. Seine Darstellung entspricht aus diesen Rücksichten durchaus dem Typus der Antichristsage, der gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts speziell in Gallien nachweisbar ist.

II. Die Rückkehr der 9½ verlorenen Stämme Israels.

Einen breiten Raum nimmt sowohl im Carmen als in der Instr. II 1 die Schilderung des Lebens und der zukünftigen Taten der „9½" Stämme Israels ein, welche nach Kommodians Überzeugung am Ende der Tage wiederkehren und die Entscheidung gegen den Antichrist bringen werden.

Über den Verbleib und die Schicksale derselben fehlt es bekanntlich an jeder geschichtlichen Kunde seit der Zeit, da sie von König Salmanassar nach der Eroberung Samarias in die assyrische Gefangenschaft abgeführt wurden, zur Strafe, wie das 4. Buch der Könige 18, 12 sagt: „quia non audierunt vocem Domini Dei sui, sed praetergressi sunt pactum eius; omnia, quae praeceperat Moyses servus Domini, non audierunt neque fecerunt." Nur die Sage hat sie nicht vergessen und das geheimnisvolle Dunkel ihrer Verborgenheit mit Plänen Gottes in Zusammenhang gebracht, gemäß welchen sie in einem fernen Lande zu einem heiligen Volke erzogen und am Zeitenende unter Zeichen und Wundern zurückgeführt werden sollen. So finden wir in dem gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. verfaßten apokryphen 4. Buch Esdras (13, 40 ff.) die Erzählung, daß die „10" Stämme nach der Ankunft in Assyrien den Entschluß gefaßt hätten, sich von aller Berührung mit den Heiden zu sondern und zu diesem Zwecke eine noch nie von Menschen bewohnte Gegend aufzusuchen, um dort das Gesetz zu beobachten, welches sie in der Heimat nicht befolgt hätten. Durch die Engen des Euphrat ziehen sie in eine solche ein, indem Gott die Wasser des Flusses staut, und in 1½jähriger Wanderung erreichen sie die Stätte, wo sie sich niederlassen und fortan ein friedvolles Dasein führen, bis Gott seinen Ruf zur Rückkehr an sie ergehen lassen wird.

Über die Art ihres frommen und darum von Gott beschützten Lebens finden sich in den Dichtungen Kommodians folgende Angaben, die in annähernd gleicher Weise in der Instr. II 1 und im Carmen 943 ff. wiederkehren:

Instr. II 1:	Carmen:
1 Desidet populus absconsus ultimus sanctus,	943 Sunt autem Iudaei, trans Persida flumine clausi,
Et quidem ignotus a nobis ubi moretur.	Quos usque in finem voluit Deus ibi morari.
4 Praecepitque Christus per legem vivere priscam.[1])	Captivitas illos ibidem redegit ut essent,

---

[1]) Dombart schreibt nach Cod. C priscos; Cod. A bietet priscam, B priscã. Da in der Stelle wohl ein Hinweis auf die Beobachtung des

25 Non natus ante patrem moritur ibi, neque dolores
In suis corporibus sentiunt vel ulcera nata.
Pausantes in lecto suo mature recedunt
Omnia complentes legis, ideoque tutantur.

Ex duodena tribu novem semis ibi morantur.
Mendacium ibi non est, neque odium ullum,
Idcirco nec moritur filius suus ante parentes.
Nec mortuos plangunt, nec lugunt more de nostro,
950 Expectant quoniam resurrectionem futuram.
Non animam ullam vescuntur additis escis,
Sed olera tantum, quod sit sine sanguine fuso.
Iustitia pleni inlibato corpore vivunt,
In illis nec genesis[1]) exercet impia vires.
955 Non febres accedunt in illis, non frigora saeva,
Obtemperant quoniam universa candide legis.
985 Mors tantum aderat et labor, nam cetera surda.[2])

---

nach 4. Kön. 18, 2 vorher von den 10 Stämmen nicht befolgten Mosaischen Gesetzes liegt, so dürfte die Lesart per legem vivere priscam die richtige sein.

[1]) Ebert (Abhandlgn. S. 400) übersetzt die Stelle: »Keine unreine Zeugung strengt ihre Kräfte, an«, und ähnlich wird sie von Dombart im Index mit den Worten erklärt: genesis = generatio inpudica. Nur im pluralischen Gebrauch hält letzterer die Bedeutung »Geburtsstern« für geboten, wie seine Bemerkung am selben Orte zeigt: Plur. = sidera natalicia I 16, 2. 5. Indes an den von D. bezeichneten Stellen (I 16, 2. 5) findet eine Anrede an Heiden im Plural statt, woraus sich zur Genüge die Erlaubtheit einer pluralischen Verwendung des Wortes ergibt, wie ja auch wir im gleichen Fall von einem Geburtsstern oder von Geburtssternen reden würden. Es scheint daher richtiger, dem Wort »genesis« in der oben angeführten Stelle seinen gewöhnlichen Sinn (Geburtsstern) zu lassen. Daß es in demselben kein Plur. tantum ist, lehrt z. B. Zeno Veron. (Migne P. L. 11, 494): »sacri horoscopi pandam secreta. Igitur, fratres, genesis vestrà est talis.« In gleicher Bedeutung und im Singular findet sich das Wort auf einer christl. Inschrift zu Aquileja v. J. 336: »O prava genesis, primum qui tulisti maritum« (s. unten Kap. 5 § 1); ebenso auf einem titulus der Gallia Narbon. (C. I. L. XII 2039): »iniqua stella et genesis mala«. Wir übersetzen daher: »Auch übt bei ihnen kein unseliger Geburtsstern seine Macht aus.«

[2]) = inaudita, aliena.

Die Quelle dieser Darstellung ist die Apocalypsis Baruch, die dem Dichter nach Ausweis anderer (in Kapitel 4, I n. 3 näher zu bezeichnenden) Entlehnungen wohl bekannt war.[1]) In ihren letzten Abschnitten (73. 74) schildert sie das Glück der Endzeit, welches nach der Vernichtung aller Israel feindlichen Völker unter der Herrschaft des zu seinem Volke als König herabsteigenden Messias eintreten wird. Daß Kommodian ihre Züge auf die Lebensverhältnisse der in weltabgeschiedener Heiligkeit lebenden $9^1/_2$ Stämme übertragen hat, kann ein Vergleich der Schilderung Baruchs mit der des Dichters zeigen. Es heißt dort Kap. 73, 2[2]): „Und alsdann wird Gesundheit herabsteigen im Tau, und Krankheit wird sich entfernen (vgl. Instr. II 1, 25 f.). Und Sorge und Trübsal und Seufzer werden unter den Menschen vergehen (vgl. Carm. 949) und Freude wird auf der ganzen Erde einherwandeln, (3) und es wird auch niemand vorzeitig sterben (Instr. V. 25 und 27; Carm. 948), und nicht wird sich plötzlich etwas Widriges ereignen (Carm. 955). (4) Und Prozesse und Anklagen und Streitigkeiten und Blutschuld und Begierden und Neid und Haß und alles dem Ähnliche wird der Verdammung anheimfallen, indem es ausgerottet werden soll (Carm. 947). (5) Denn diese [Laster] sind es, die diese Welt mit den Übeln erfüllten, und um ihretwillen geriet das Leben der Menschen in arge Verwirrung (vgl. die Partikel „idcirco“ in V. 948 des Carmen). (6) Und die wilden Tiere sollen aus dem Walde kommen und den Menschen dienstbar sein (vgl. Carm. 951) . . .“

Wie die Arbeitsmühe (labor) zu verstehen ist, die der Dichter neben der Sterblichkeit (mors) als einziges Überbleibsel aller Erdenplagen bei jenem glücklichen Volke erwähnt (Carm. 958), lehrt Kap. 74, 1: „Und in jenen

---

[1]) Schon der Umstand kann auf diese Quelle weisen, daß dieselbe, ebenso wie auch Kommodian, immer nur von $9^1/_2$ Stämmen spricht, während das 4. Esdras-Buch 13, 40 deren 10 erwähnt, das 4. Buch der Könige 18, 11 aber überhaupt keine Zahl nennt.

[2]) S. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II S. 439 f.

Tagen werden sich die Schnitter nicht abmühen und die, welche bauen, sich nicht abarbeiten. Denn von selbst werden die Arbeiten weiteren Fortgang haben, samt denen, die daran arbeiten in vieler Ruhe. (2) Weil jene Zeit das Ende dessen ist, was vergänglich ist, und der Anfang dessen, was unvergänglich ist, darum wird das . . . geschehen."

Der Aufbruch der $9^1/_2$ Stämme aus dem Lande jenseits des Euphrats, ihr Nahen unter der Begleitung Gottes und den Erweisen seiner Macht, sowie die Freude, welche dasselbe allenthalben hervorruft, wird in der Instr. II 1, 30 in den folgenden Versen berichtet:

30 Exsiccat fluvium, quibus sicut ante traiectis,
Nec minus et Dominus ipse producit cum illis.
Transiit ad nostra, veniunt cum rege caeleste.
In quorum itinere quid dicam quod Deus educet?
Subsidunt montes ante illos et fontes erumpunt:
Caelestem populum gaudet creatura videre.

Daß zu dieser Beschreibung u. a. das 4. Esdrasbuch benutzt worden ist, scheint der Inhalt und die Form von Vers 30 erkennen zu lassen

Exsiccat fluvium, quibus sicut ante traiectis:

der Inhalt, insofern hier wie in dem Esdrasbuch der doppelte Flußübergang erwähnt wird, welcher die Stämme in und aus ihren Wohnsitzen führt; die Form, indem die grammatisch etwas auffällige, aber durch den Kontext selbst nahegelegte Beziehung des quibus und traiectis auf fluvium ihre Erklärung in den Worten von 4. Esdr. 13, 44 und 47 finden dürfte, mit welchen dort beide Flußübergänge beschrieben werden: (44) „tunc Altissimus . . . statuit venas fluminis usquequo transirent" und: (47) „iterum statuet Altissimus venas fluminis, ut possint transire".

Von der schlichten und kompendiösen Darstellung der Rückkehr in der Instr. II 1 sticht die ausführliche und selbst eines gewissen dithyrambischen Schwunges nicht entbehrende Schilderung sehr ab, die der Dichter im Carmen, wenn auch in inhaltlich gleicher Art bietet:

Hic ergo populus, qui nunc est extra repostus,
960 Siccato fluvio repetet in terra Iudaea.
Cum ipsis et Deus veniet implere promissa,
Qui per totum iter exultant Deo praesente.
Omnia virescunt ante illos, omnia gaudent,
Excipere sanctos ipsa creatura laetatur.
965 Omni loco fontes exurgunt esse parati,
Qua graditur populus Summi cum terrore caelesti.
Umbraculum faciunt nubes, ne vexentur a sole,
Et ne fatigentur, substernunt se montes et ipsi.
Praemittetur enim ante illos angelus Alti,
970 Qui ducatum eis pacificum praestet eundo.
Hi sine labore leviter gradiuntur euntes
Et quasi leones, qua transeunt, omnia vastant.
Neque gens ulla quidem poterit resistere contra,
Si bellum intulerit, cum sit Deus ipse cum illis.
975 Expugnant gentes, civitates quoque deponunt,
Permissione Dei viduant colonias omnes,
Auro vel argento locupletanturque praedando
Et sic honestati[1]) hymnos pariterque decantant.

Die Quelle, welche dieser Beschreibung zugrunde liegt (und die vom Dichter nur durch Beifügung einiger Züge aus Esaias 45, 1—3 erweitert scheint), ist bereits von Ebert (Abhandlungen S. 401 Note 69) nachgewiesen worden: es ist eine jüdische Schrift, „die sich noch in einem der kleinen Midraschim wiederfindet, nämlich in den Othoth ha-Maschiach (die Zeichen des Messias), welches A. Jellinek in seiner Sammlung kleiner Midraschim, Teil II n. 8 herausgegeben hat". Nach der Übersetzung von Delitzsch lautet die Stelle (S. 62): „Auf den letzten Posaunenstoß Michaels führt der Heilige Gebenedeit-sei-er (d. i. Gott) alle die Stämme aus dem Flußgebiet von Gosan (Zanzan im

[1]) Ebert (Abhandlgn. S. 401) übersetzt: »So mit Ruhm bedeckt«; Dombart bemerkt im Index: honestare = beneficiis augere. Daß aber die spätlat. Bedeutung von honestare = ditare vorliegt, zeigt der Zusammenhang. Vgl. II. Cor. 8, 9 bei Salvian de gub. Dei VI 5: Qui propter vos pauper factus est cum dives esset, ut illius inopia vos honestaremini (Vulg. vos divites essetis).

äußeren Armenien) und Chalach und Chabor und den Städten Mediens (2. Kön. 17, 6). Da kommen sie denn mit den Kindern Moses ohne Zahl und Maß. Dem Garten Eden gleich ist das Land vor ihnen her, und hinter ihnen drein sengt die Flamme, so daß sie den Weltvölkern keinen Lebensunterhalt übrig lassen. Und zur Zeit, wo die Stämme ausziehen, umkreisen sie Wolken der Herrlichkeit, und der Heilige Gebenedeit-sei-er zieht an ihrer Spitze nach Micha II v. 13 und öffnet ihnen Quellen des Holzes des Lebens und tränkt sie auf dem Wege nach Jesaja 41 v. 18; und sie werden, wie Jesaja 49 v. 10 geschrieben steht, nicht hungern und dürsten und nicht wird sie blenden Kimmung und Sonne."

Einer Rückkehr der Stämme gedenkt auch das 2. Buch der Sibyllinen V. 168 ff. Mit der Angabe bei Kommodian, daß die Rückkunft derselben aus dem Verlangen hervorgehe, die Mutterstadt vom Antichrist zu befreien (vgl. Instr. II 1, 36: Hic tamen [populus] festinat matrem defendere captam), stimmt die Darstellung der Sibyllinen überein; im übrigen enthält sie aber nur schwache Andeutungen der Züge, die der Dichter reich ausführt. Ihre Prophezeiung lautet:

. . . τότε δὴ ὁσίων ἀκατάστασις ἀνδρῶν
ἐκλεκτῶν πιστῶν τε λεηλασίη τε γένηται
τούτων ἠδ' Ἑβραίων. Δεινὸς δ' αὐτοῖς χόλος ἔσται,
ἡνίκα δωδεκάφυλος ἀπ' ἀντολίης λαὸς ἥξει
λαὸν ζητήσων, ὃν ἀπώλεσεν Ἀσσύριος κλών,
συμφύλων Ἑβραίων· ἔθνη δ' ἐπὶ τοῖσιν ὀλοῦνται.

In der lateinisch-christlichen Literatur findet sich vor Anfang des 5. Jahrhunderts nirgends eine Berücksichtigung dieser Sage.[1]) Der einzige, welcher ihrer außer Kommodian gedenkt, ist u. W. Orosius, aus dessen Worten aber gleichfalls auf einen noch damals bestehenden Glauben an die einstige Wiederkehr der inzwischen zu einem starken

---

[1]) Sulpicius Severus sagt in den Chronica II 11, 7 über die Stämme nur: »decem vero (tribus) prius deductae per Parthos, Medos, Indos atque Aethiopas dispersae nunquam in solum patriae regressae, hodieque barbararum gentium imperiis continentur.«

Volke vermehrten Stämme (vgl. Instr. II 1, 24: milia tot facti) geschlossen werden kann. In den Historiae III 7 schreibt derselbe nämlich: „Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Iudaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit: quos ibi usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos opinio est.“ Da Orosius nur den ersten Teil dieser Notiz aus der Chronik des Hieronymus geschöpft, den zweiten aber aus eigenem hinzugefügt hat, so kann seine Mitteilung betreffs der Rückkehr wohl als der Ausdruck einer im 5. Jahrhundert wieder aufgelebten Meinung betrachtet werden.

III. Die Erwartung des tausendjährigen Reiches.

Im 15. Kapitel der „viri illustres“ spricht Gennadius über Kommodian den Tadel aus, daß er „de divinis repromissionibus adversus illos (paganos) agens vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit . . . Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus“. Damit wird der Dichter als ein Anhänger des Chiliasmus bezeichnet[1]) und, wie schon

[1]) Harnack schreibt in der Chronologie der altchristl. Lit. II S. 440 f.: »Gennadius setzt den Kommodian zu den christl. Schriftstellern um 400 und behauptet, er sei in seinen Ausführungen dem Lactantius gefolgt. Das erstere ist unerheblich . . . Aber auch die andere Bemerkung kann belanglos sein; sie braucht nämlich nichts anderes zu bedeuten, als daß Kommodian Chiliast gewesen ist wie Lactantius (und die neben ihm genannten Schriftsteller Tertullian und Papias).« Man wird in der Tat diese Ansicht bevorzugen, wenn man neben die oben genannte Stelle des Gennadius die fast gleichlautende Aufzählung der chiliastischen Auktoren hält, welche derselbe im 25. Kapitel der Schrift de ecclesiasticis dogmatibus gibt: »In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium exspectemus, non quod ad cibum vel potum pertinet, sicut Papia auctore Irenaeus, Tertullianus et Lactantius adquiescunt.« Damit würde man sich allerdings der Meinung zu begeben haben, daß Gennadius eine literarische Abhängigkeit Kommodians von Laktanz behaupten wolle — die tatsächlich freilich besteht, wie sogleich oben im Text und ausführlicher noch im folgenden Kapitel zu zeigen —, immerhin aber bliebe noch die

früher dargelegt[1]), auf die Verse 787 ff. des Carmen angespielt, in welchen die Jenseitsverheißungen erwähnt und die Hoffnung ihrer Verwirklichung nach Ablauf des 6. Jahrtausends zunächst auf Erden ausgesprochen wird. Eingehender als in diesem ursprünglichen Schlußteil des Carmen verbreitet sich Kommodian über seine Erwartung eines 1000 jährigen irdischen Gottesreiches in der Instr. II 3, deren Inhalt fast zu gleichen Teilen aus Zügen des 21. Kapitels der Apokalypse und des 24. Kapitels im 7. Buche der Institutiones des Laktanz zusammengewoben ist. Zum Vergleich fügen wir den Text der Instruktion an.

De resurrectione prima.

De caelo descendit civitas in anastase prima.
Et quid referamus de fabrica tanta caeleste?
Resurgimus illi, qui fuimus illi devoti,
Et incorrupti erint iam tunc sine morte viventes,
5 Sed nec dolor ullus nec gemitus erit in illa.
Venturi sunt illi quoque, sub Antechristo qui vincunt
Robusta martyria et ipsi toto tempore vivunt.
Recipiuntque bona, quoniam mala passi fuere,
Et generant ipsi per annos mille nubentes.
10 Conparantur ibi tota vectigalia terrae,
Terra quia nimium fundit sine fine novata.
Inibi non pluvia, non frigus in aurea castra,
Obsidiae nullae, sicut nunc, neque rapinae.
Nec lucernae lumen desiderat civitas illa:
15 Ex auctore suo lucet, nec nox ibi paret.
Per duodecim milia stadia lata, longa, sic alta,
Radicem in terra, sed caput cum caelo peraequat;
In urbem pro foribus aut sol aut luna lucebit.
Malus in angore saeptus propter iustos alendos.
20 Ab annis autem mille Deus omnia portat.

von Harnack wohl nicht mit Recht als unerheblich betrachtete chronologische Ansetzung bestehen, welche in der Aufnahme Kommodians in das chronologisch angelegte Verzeichnis des Gennadius und in seiner Einreihung zwischen Schriftsteller aus der 1. Hälfte des 5. Jahrh. liegt.

[1]) S. oben S. 74.

Direkten Anschluß an das 21. Kapitel der Apokalypse zeigen in dieser Darstellung die Verse: 1 = 21, 2 (10); 5 = 21, 4; 14 nebst der ersten Hälfte von 15 = 21, 23; die zweite Hälfte von 15 = 21, 25; 16 = 21, 16.

Das Verständnis der Verse 3—8, laut welchen die erste Auferstehung und die Berufung zum neuen Leben in der Gottesstadt vom Dichter auf die beschränkt wird, „qui fuimus illi devoti[1])", ergibt sich aus der Lehre der Institutiones VII 20, 5 und 24, 2 ff., daß das erste Weltgericht nicht über alle Menschen, sondern nur über die Christgläubigen abgehalten werde (20, 5: nec tamen universi tunc a deo iudicabuntur, sed ii tantum, qui sunt in religione dei versati). Nach Abschluß desselben sollen (24, 2) allein die als gerecht befundenen Gläubigen aller Zeiten ins leibliche Leben zurückkehren und 1000 Jahre mit Christus auf Erden herrschen, während die Sünder unter ihnen[2]) aufs neue dem

---

[1]) = obedientes: vgl. Instr. 15, 12; 27, 5; 32, 17.

[2]) Daß Kommodian das Urteil im ersten Gericht nicht als ein bloß auf Freisprechung oder Verwerfung lautendes betrachtet, sondern auch mit einem auf eine gewisse Zeit zur Strafläuterung verweisenden Urteil rechnet, geht aus Vers 783 ff. des Carmen hervor, in welchen neben der Höllenstrafe ein zeitweiliger Ausschluß von der zukünftigen Seligkeit erwähnt wird:

Quem [Christum] si quis confessus non erit in ista natura,
Perdit et quod vixit et in poena sero declamat;
Aut certe, dum sperat exspectans credere canus,
Excluditur diutius ab aeterna vita defunctus.

Die beiden letzten Verse beziehen sich auf das Verhalten derjenigen, welche ihren endgültigen Anschluß an die Kirche durch weite Hinausschiebung der Taufe verzögerten, sei es um in einem unchristlichen Lebenswandel nicht gestört zu werden, sei es aus Furcht, die Taufgnade wieder zu verlieren. Diese schreckt der Dichter durch den Hinweis auf eine entsprechende Verzögerung ihrer Zulassung zur Seligkeit nach dem Tode. Auch Tertullian adv. Marc. III 24 äußert eine mit der Ansicht Kommodians übereinstimmende Meinung betreffs des Aufschubes der Seligkeit nach dem Tode, da er lehrt, daß während des 1000 jährigen Reiches (als der für eine selige Auferstehung inbetracht kommenden Zeit) die Gerechten je nach ihren Verdiensten früher oder später erweckt würden: »Haec ratio regni caelestis, post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro merito maturius vel tardius resurgentium . . .« Ähnlich stellt auch Ambrosius (in Ps. I 54–56) die

Tod übergeben und erst nach Ablauf der 1000 Jahre endgültig erweckt werden, um alsdann mit allen Ungläubigen der Hölle zu verfallen. Aus der gleichen Anschauung sind auch die genannten Verse verfaßt. Das bezeugt die vom Dichter darin ausgesprochene Hoffnung, daß auch er mit den übrigen frommen Gläubigen und den heldenmütigen Märtyrern an der ersten Auferstehung teilzuhaben und zu den Freuden der irdischen Gottesstadt zugelassen zu werden erwarte.

Den Ausführungen im 24. Kapitel des VII. Buches der Institutiones entspricht ferner die Art, in welcher in Vers 9—11 das neue Leben der Gerechten skizziert wird. In besonderen Betracht kommt die Übereinstimmung von Vers 9

Et generant ipsi [iusti] per annos mille nubentes

mit der dort (24, 3) gelehrten Meinung, daß die auferstandenen Gerechten „per eosdem mille annos infinitam multitudinem generabunt". Dieser Zug findet sich in den uns erhaltenen Beschreibungen des 1000jährigen Reiches außerdem nur noch im Henochbuch, wo er also dargestellt wird (10, 17): „Und nun [bei der Vernichtung jeglicher Bosheit und Schlechtigkeit auf Erden] werden alle Gerechten entkommen und am Leben bleiben, bis sie 1000 Kinder [= 1000 Jahre] gezeugt haben werden." In der Ausmalung des irdischen Gottesreiches bei Irenäus (V 33), welche mit der des Henochbuches nahe verwandt ist, wird dieser Gedanke nicht erwähnt, Justin (dial. c. Tryph. 81 am Ende) lehnt denselben ab, und auch Tertullian (adv. Marc. III 24) geht ungeachtet seiner Verehrung für das Henochbuch als eine inspirierte Schrift mit augenscheinlicher Absicht über ihn hinweg, indem er betont, daß die Freuden der Gottes-

---

Zeit, welche zwischen der ersten und zweiten Auferstehung liegt, als eine Strafzeit hin, welche für die mit Sündenschuld behafteten Gläubigen vorgesehen ist und die selbst noch darüber hinaus verlängert werden kann: »Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt. Ideo ergo rogemus, ut in prima resurrectione partem habere mereamur ... (impii) non surgunt in iudicio, sed ad poenam.«

stadt „omnium bonorum utique spiritualium copia“ bestehen würden. Nach der Bemerkung des hl. Hieronymus im 19. Kapitel des Jeremias-Kommentars, daß manche kirchlich gesinnte Männer und Märtyrer der Vorzeit an Ehen der Gerechten im 1000jährigen Reiche geglaubt hätten, scheint diese Auffassung wohl in den Schriften des Papias und Victorinus enthalten gewesen zu sein; doch bedarf es zur Erklärung ihres Ursprunges bei Laktanz eines Zurückgreifens auf diese Quellen nicht, da derselbe das Buch Henoch selbst gekannt und benutzt hat, wie bereits in § 2 bei Besprechung der Engel- und Dämonenlehre dargelegt worden ist. Da sich nun die Abhängigkeit Kommodians von Laktanz auch schon in jener Materie ergeben hat, so dürfte seine Übereinstimmung mit demselben in dieser singulären Ansicht als ein neuer Beweis für die Benutzung der Institutiones zu betrachten sein. Überdies zeigt die Schilderung des Dichters auch noch in zwei anderen Punkten eine charakteristische Übereinstimmung mit Laktanz.

Sieht man von Vers 10 ab, dessen Inhalt sich gleichmäßig mit Apok. 21, 24 und Instit. VII 24, 15 deckt, so ist es zunächst der in Vers 11 geäußerte Gedanke von der überschwenglichen Fruchtbarkeit der sich selbst ohne Ende erneuernden Erde (Terra nimium fundit sine fine novata), welcher eine gedrängte Wiedergabe der von Laktanz in Kapitel 24, 7 gegebenen Darstellung zu sein scheint: „terra vero aperiet foecunditatem suam et uberrimas fruges sua sponte generabit: rupes montium melle sudabunt, per rivos vina decurrent et flumina lacte inundabunt“. Einen noch viel näher mit demselben sich berührenden Zug aber enthält die Aussage sowohl in Vers 19 betreffs des Loses der zu Knechtesdiensten während des 1000jährigen Reiches bestimmten Heiden (Malus in angore saeptus propter iustos alendos), als ihrer Aufbewahrung zu eben diesem Zweck während des ersten Weltbrandes in der Instr. II 2, 16 f.:

Flamma tamen gentis media partitaque servans,
In annis mille ut ferant corpora sanctis.

Dieser Anschauung nämlich, die sich u. W. sonst in keiner eschatologischen Beschreibung findet, begegnen wir

in den Instit. VII 24, 3 f.: „Qui autem ab inferis suscitabuntur [iusti], hi praeerunt viventibus tamquam iudices. (4) Gentes vero non exstinguentur omnino, sed quaedam relinquentur in victoriam dei, ut triumphentur a iustis ac subiugentur perpetuae servituti."

Als die Quellen der chiliastischen Schilderung der Instructio II 3 dürften daher die Apokalypse und die Institutiones des Laktanz zu bezeichnen sein. Daß auch das Verständnis des im Carmen zusammenhanglos zwischen die Beschreibung des ersten und zweiten Weltfeuers eingeflochtenen Verses 999 sich aus Laktanz ergibt, oder besser gesagt, sich aus eilfertiger Übergehung einer von demselben in den Instit. VII 26, 1 vorgetragenen Lehre erklärt, ist schon früher bemerkt worden.[1])

Der Glaube an das tausendjährige Reich ist bis weit ins 5. Jahrhundert hinein so lebendig gewesen, daß der Ausdruck, welchen Kommodian ihm leiht, in zeitgeschichtlicher Hinsicht nicht überraschen kann. Der Ambrosiaster[2]), Quintus Iulius Hilarianus[3]) und Sulpicius Severus[4]) haben demselben ebenfalls gehuldigt und selbst

---

[1]) S. oben S. 70 f.

[2]) Im Kommentar zu 1. Cor. 14, 52 (Migne P. L. 17, 270 C): »In novissima tuba; ideo novissima, quia postremum bellum geritur adversum daemones ac principes et potestates et ipsum diabolum. Hoc enim fiet post annos mille, quibus hic regnabit salvator exstincto Antichristo, cum Satanas dimittetur de carcere suo ad seducendas gentes Gog et Magog . . .«

[3]) Im Liber de duratione mundi c. 18: »Superato igitur et interfecto Antichristo summa completa annorum sex milium fiet resurrectio omnium sanctorum adhuc superstite mundo . . . Qui sub signo Antichristi remanebunt et hi omnes nubent atque nubentur et morientur. Super hos et plagae istae descriptae in Apocalypsi advenient et partibus subinde caeditur hic mundus. Nam sanctis Dei in resurrectione unus erit dies et tantum erit prolongatus in lucem dies iste sanctorum, quantum impiis illis in mundo cum poena viventibus mille numerabuntur anni.«

[4]) Siehe die Aufzählung der chiliastischen Auktoren bei Hieronymus im 36. Kapitel des Kommentars zu Ezechiel. Als jüngster derselben wird dort aufgeführt: »Severus noster in dialogo, cui Gallo nomen imposuit.«

Augustin bekennt[1]), daß er ihm einst zugetan gewesen. Allerdings spricht Gennadius deshalb über Kommodian einen scharfen Tadel aus. Vergleicht man aber mit dem Wortlaut desselben die allgemeine Ermahnung, die der gleiche Verfasser im 25. Kapitel des Werkes „de ecclesiasticis dogmatibus" betreffs einer geistig zu verstehenden Erfüllung der göttlichen Verheißungen gibt, so legt sich die Vermutung sehr nahe, daß Gennadius mit jenem Tadel nicht weniger eine von manchen Zeitgenossen noch geteilte, als die vom Dichter geäußerte Ansicht betreffs eines in irdischer Herrlichkeit zu erwartenden tausendjährigen Reiches hat treffen wollen.

[1]) Civ. Dei XX 7, 1: »Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando.«

Viertes Kapitel.

Vorbilder und Nachahmer des Dichters.

Daß sowohl die Instructiones, als das Carmen einen starken Einschlag literarischer Entlehnungen und Erinnerungen enthalten, dürften die in den voraufgehenden Kapiteln gelegentlich gebotenen Quellennachweise gezeigt haben. Zu deutlicherer Übersicht über die benutzte Literatur geben wir hier eine systematische Zusammenstellung der Auktoren und Schriftwerke, aus welchen Kommodian geschöpft hat, wobei wir auf die früher bereits einläßlicher behandelten Stellen kurz verweisen. Von einer Aufzählung sprachlicher Anklänge an altklassische Auktoren, sowie von einer Darlegung der zahlreichen Anlehnungen an die Hl. Schrift sehen wir ab, da beide schon in der Ausgabe Dombarts zur Genüge berücksichtigt worden sind; nur der Textform der biblischen Stellen und zwar näherhin der neutestamentlichen glauben wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden zu sollen, um ein Urteil über ihren Typus, d. i. ihre Klassenzugehörigkeit unter den vorhieronymianischen Übersetzungen zu gewinnen zu suchen.

1. Biblia sacra.

Daß sich der Dichter in dem Text der Schriftzeugnisse, welche er den Institutionen des Laktanz entnommen hat, auf das engste an die von jenen gebotene Form anschließt, werden wir bei dem Benutzungsnachweis der Institutionen (in n. 14) an einigen Beispielen darlegen. Die den Testimonien Cyprians entstammenden Zitate zeigen des öfteren eine sehr nahe Übereinstimmung mit den Lesarten des Kodex L(aureshamensis).[1] So werden z. B. die Psalmverse

[1]) Vgl. S. 50 Note 2.

3, 6 und 15, 10, welche in den Testim. II 24 (aber in umgekehrter Reihe, wie auch bei Laktanz IV 19) aufeinander folgen, im Carmen (V. 445—448) also ausgedrückt:

3, 6: Ego dormivi, ait, et somnum cepi securus,
Auxilio Domini surrexi, nihil mali passus.
15, 10: Et iterum dicit: In infernum non derelinques,
Nec dabis sanctum tuum interitum quoque videre.

Die gesperrten Worte entsprechen dem Text von L, welcher sich sowohl von dem der Ausgabe H(artels) als von den Lesarten der V(ulgata) unterscheidet. Nach L lautet Ps. 3, 6: Ego dormivi et somnum cepi (H: quievi; V: soporatus sum) et surrexi (H und V: exsurrexi), quoniam Dominus auxiliatus est mihi (H: suscipiet me; V: suscepit me). Und Ps. 15, 10: ... nec dabis sanctum tuum videre interitum (H und V: corruptionem).

Die alttestamentlichen Stellen, welche Kommodian verwertet, sind aber nicht bloß aus Cyprian und Laktanz geschöpft. Das zeigen beispielsweise die Berufungen auf den Propheten Daniel in den Versen 246 und 267, oder auf Esaias in Vers 442, welche bei den Genannten fehlen, sowie der Gebrauch des Psalmverses 96, 1 (in V. 295), den Laktanz übergeht, Cyprian (Test. II 29; H. 98, 7) aber ohne den charakteristischen Zusatz a ligno anführt, mit welchem er im Carmen erscheint: „Dominus regnavit a ligno.“ Neben den Büchern des A. T., die der Dichter daher ohne Zweifel selbst benutzt hat[1]) — deren Übersetzungsform nachzuforschen aber bei der bisher noch unentwickelten Kenntnis derselben vergebliche Mühe sein würde — läßt sich anscheinend noch eine andere Quelle seiner Zitate namhaft machen, nämlich die nach den Untersuchungen Harnacks[2]) um das Jahr 430 wahrscheinlich in Gallien verfaßte Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, welche

---

[1]) Vgl. Carm. V. 10 f.: Adgressusque fui tradito in codice legis, | Quid ibi rescirem. V. 29 f.: Suadeo nunc ergo altos sic et humiles omnes, | Ut legant assidue vel ista (das Carmen) vel cetera legis (d. i. die Hl. Schrift).

[2]) Texte und Untersuchungen I 3; vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker S. 107 f.

sich nach einer Mitteilung des Gennadius (De vir. ill. 51: Euagrius) um die Mitte des 5. Jahrhunderts (wohl in Südgallien) großer Verbreitung erfreute („paene omnibus nota est"). Ihre Benutzung durch Kommodian dürfte aus folgendem hervorgehen. Zum Beweis der Geburt Jesu aus einer Jungfrau führt Theophilus dem Juden Simon (n. 12) die Stelle Esaias 7, 10—14 an (Factum est verbum Domini ad Achaz . . .) und verbindet mit den letzten Worten derselben „Ecce virgo in utero concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuhel" unmittelbar den bei Matth. 1, 23 auf die gleichen Worte folgenden Zusatz „quod interpretatur Nobiscum Deus". Einer ganz ähnlichen Kontamination zweier biblischen Stellen begegnen wir gleich darauf, indem Theophilus auch die Verse Esaias 7, 14. 15 und 8, 4 wiederum zu einem Zitat mit den Worten gestaltet (n. 13): „Esaias enim dicit: (7, 14. 15) Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuhel; butyrum et mel manducabit et (8, 4) priusquam cognoscat puer vocare patrem aut matrem, accipiet virtutem Damasci et spolia Samariae contra regem Assiriorum." Beide Zitate finden sich in der gleichen kontaminierten Art und in gleich unmittelbarem Anschluß aneinander auch im Carmen Vers 405—410:

405 Ecce dabit Deus ipse vobis signum ab alto:
Concipiet virgo et pariet terra caelestem; (= Es. 7, 14.)
Emmanuel autem vocetur, iusserat illos,
Quod lingua Latina ‚Deus nobiscum' evolvit. (= Mt. 1, 23.)
Audite, quod ipse nutriretur melle, butyro, (= Es. 7, 15.)
410 Et Samariam caperet, verbum priusquam loqueretur
(= Es. 8, 4.).

Mit Rücksicht auf die örtliche und zeitliche Verbreitung der Altercatio und die singuläre Übereinstimmung zwischen ihr und dem Carmen scheint kaum ein Zweifel, daß sich der Dichter dieses seinen Zwecken sehr dienlichen Werkes bedient hat.[1]) In demselben findet sich u. a. die

[1]) Wenn Kommodian nach den angeführten Versen fortfährt (V. 411): »Sed haec est historia clausa (= obscura), de qua docti revolvunt«

vorhin erwähnte Form von Ps. 96, 1: „Dominus regnavit a ligno."

Von neutestamentlichen Schriftstellen, welche in den Dichtungen verwendet sind, lassen die folgenden den Gebrauch einer vorhieronymianischen Übersetzung erkennen.

1. Instr. II 39, 4: „Irasci nolite sine causa fratri devoto" zeigt den gleichen Zusatz zu Matth. 5, 22, welchen Hieronymus (Dial. adv. Pelag. II 5; Migne 23, 540) als in den meisten alten Hss. nicht vorhanden verwirft. Derselbe findet sich außer in den Italatexten der Codd. Vercell. Veron. Corb. Brixian. bei Cyprian (Test. III 8; H. 120, 15), Hilarius (in Mt. V 22), Augustin (De serm. Dom. in monte I 9), und ebenso bei den südgallischen Schriftstellern des 5. Jahrhunderts: Kassian (Inst. VIII 20), Salvian (De gubern. III 2), Valerian von Cemele (Hom. XIII).

2. Instr. II 25, 5: „Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris" bezeichnet den Splitter im Auge bei Matth. 7, 3 (Luc. 6, 41), anstatt mit dem sonst allenthalben gebräuchlichen Wort festuca, mit einem Ausdruck, welchen Sabatier (Biblior. sacror. vers. ant.) nur aus einer Anführung der Stelle bei Augustin (in Ps. 50, 10) zu belegen weiß. Desselben Ausdrucks bedient sich indes auch Faustus von Reji (in Sermo VI; 245, 20 Engelbrecht) zur Wiedergabe jener Stelle.

3. Instr. II 14: „De lolii semine" verwendet zur Übersetzung des Wortes ζιζάνια in der Parabel vom Unkraut im Acker bei Matth. 13, 24—30 in Vers 1—4 dreimal das

(= considerant, scrutantur), so möchte der damit ausgesprochene Verzicht auf eine Erklärung der Stelle wohl durch die ebenso verworrene, als mysteriöse Auslegung derselben veranlaßt sein, welche Theophilus auf Bitten des Simon in n. 14 gibt: Primum, quia Christus secundum nativitatem infantium omnium butyrum et mel manducavit. Hoc credimus et sic fidem nostram custodimus; et quia die octavo circumcisus est. Butyrum autem unctio spiritus intellegitur, mel autem dulcedo est doctrinae eius, quam nos adsequimur et sic fidem consequimur. Spolia autem Samariae hoc genere detraxit, quod, cum infans esset, munera a magis accepit, aurum, tus et myrram; et postea adultus cum doceret et omnem veritatem dei demonstraret, relictis idolis Samaria et Damascus bene crediderunt relinquentes Assirium, id est diabolum.

Wort lolium. Dieselbe Bezeichnung gebraucht zu dem Gleichnis Victorinus Petab. (Migne 5, 331), das Carmen adv. Marcion. (II 6), Iuvencus (II 799—804), Faustus Reiensis (Hom. de obed. bei Binius, Coloniae 1618, V 1 p. 595 E), Leontius Arelat. (Epist. ad Hilarum; M. 58, 22 C), Caesarius Arelat. (M. 67, 1055 a. E.). — zizania verwenden Augustin (Civ. Dei 20, 9), die Italatexte der Codd. Vercell. (saec. IV.), Veron. (s. V.), Brixian. (s. VI.), Cantabr. (s. VI.), Corbei. (s. VII.), Rehding. (s. VII.), die Vulgata. — Sowohl lolium, als zizania kommt vor bei Zeno Veron.[1]), Ambrosius[2]), Vincentius Lerin. (Common. c. 30), im Cod. Sangallensis. — Avenae ist der Ausdruck Tertullians (derjenige Cyprians ist unbekannt). — Lolium und avenae gebraucht Prosper Aquit. (Carm. de ingratis 366). — Aller drei Ausdrücke bedienen sich Prudentius[3]) und Hieronymus.[4]) — Das Wort lolium stellt sich somit als eine vom 4.—6. Jahrhundert bei Anführung der Parabel sehr häufige und auch in Südgallien gebräuchliche Redeweise dar, welche vor dem auch hier bekannten Ausdruck zizania sogar bevorzugter scheint.

4. Carm. V. 644: „Surge, inquit, iuvenis!" gibt das Wort Christi an den Jüngling von Naim bei Luc. 7, 14 in einer sehr selten vorkommenden Form. Sabatier hat dieselbe nur im Cod. Cantabr., bei Irenäus V 13 und einmal bei Augustin im Serm. Dom. in monte gefunden. Die Italatexte sowohl als die Vulgata und die Väter verwenden adolescens. Juvenis bietet auch Sedulius C. Pasch. IV 136.

---

[1]) S. für ersteres Tract. I 44 (M. 11, 496); für letzteres Traktat. I 13 und 16.

[2]) Hexaem. I 10: Nam lolium et reliqua adulterina semina, quae frugibus saepe miscentur, zizania nuncupari Evangelii lectione cognovimus.

[3]) Avenae: Apoth. praef. 45; zizania (= Plur.): ibidem 55; lolium: Hamartig. 216.

[4]) Ep. ad Demetriadem (M. 22, 1113): Nec in bona terra pectoris tui sementem lolii avenarumque suscipias, ne dormiente patrefamilias, qui est νοῦς (cf. Ambros. in Luc. 17, 35), id est animus Deo semper adhaerens, inimicus homo zizania superseminet.

5. Instr. II 10, 7: „Nascanturque quasi denuo suae matri de ventre“ stimmt in der Benutzung der Stelle Joh. 3, 3 mit dem Text der Codd. Colbertinus und Sangermanensis überein (nisi quis natus fuerit denuo; Vulgata: nisi quis renatus f. d.). — Westcott und Hort sind geneigt, den Text des Sangerm. für gallikanisch zu halten[1]; der Cod. Colbert. ist südfranzösischen Ursprungs.[2]

6. Carm. 557: „Si prius non digitum misero, ubi clavi fuerunt.“ Die Form mittam in den Worten des gegen den Glauben an Christi Auferstehung sich sträubenden Apostels Thomas bei Joh. 20, 25 findet sich, wie in der Vulgata, so in den vorhieronymianischen Übersetzungen mit Ausnahme des Colbertinus. Unter den Vätern gebrauchten (nach Sabatier) die Form misero Hilarius Pictav. (Lib. contra Constant.) und Augustin (Tract. I in Joh.; in Ps. 21 und 63).

7. Carm. 568: „Tu Deus et Dominus vere meus!“ Der Ausruf des Apostels Thomas vor dem vor ihm erscheinenden Herrn kommt in dieser Fassung wiederum der des Colbertinus am nächsten, welcher die Stelle Joh. 20, 28 mit den Worten gibt: „Tu es dominus meus et deus meus“, während die übrigen alten Übersetzungen, ebenso wie die Vulgata, Cyprian, Ambrosius, Augustin u. a. als Worte des Apostels nur: „Dominus meus et deus meus“ anführen. Sabatier bemerkt, daß die Stelle in den ältesten Hss. des Lib. VII. de Trinitate des hl. Hilarius „Deus meus es tu“ laute.

8. Der Titel der Instr. I 32: Sibi placentibus fällt durch seine plurale Form insofern auf, als der Inhalt nur an einen einzigen Mann, nämlich an den gallischen Praefectus praetorio Arvandus gerichtet ist.[3] Die Erinnerung an die von gewissen Hss. zu Rom. 1, 30 gebotene Lesart „sibi placentes“, statt (oder neben) „elatos“, und die Erwägung, daß Kommodian in dem Gedichte einen durch Hochmut, Habgier und Willkür mißliebigen Vertreter Roms apostrophiert, der dazu auch, wie die Adressaten der paulinischen

[1] Gregory, Textkritik des N. T. I 604.

[2] S. Berger, Histoire de la Vulgate p. 74 s.

[3] S. oben S. 105 ff.

Stelle, Heide war und sich um die Erkenntnis Gottes nicht kümmerte (vgl. V. 3 f. und Rom. 1, 28), legt den Gedanken nahe, daß der Dichter in seiner Vorliebe für versteckte Anspielungen[1]) den wahrscheinlich in seiner Übersetzung des Römerbriefes vorkommenden Ausdruck „sibi placentes" zum Motto seiner Ausführungen genommen hat. Die erwähnte Lesart findet sich schon in einem Zitat der Stelle bei Lucifer Calar. (De s. Athanasio II 6; Hartel 158, 28) und ist im übrigen norditalienischen und südfranzösichen Hss. eigen.[2])

Die Dürftigkeit der Spuren, welche ein Urteil über den Charakter der vom Dichter benutzten altlateinischen Übersetzung gestattet, scheint in erster Linie auf eine der von Westcott und Hort als „europäisch" (im Gegensatz zu der durchgängig mit Cyprian übereinstimmenden und daher als „afrikanisch") klassifizierten Textformen zu weisen, welche im 4. Jahrhundert in Westeuropa und namentlich in Norditalien verbreitet waren. Einer ihrer vornehmlichsten Vertreter ist der Cod. Colbertinus, der selbst aus Südfrankreich stammt. Mit ihm zeigt der Text Kommodians nähere Berührungen (n. 5. 6. 7). Daneben kommt eine gewisse Übereinstimmung desselben mit Zitatformen Augustins inbetracht (n. 2. 4. 6). Die letzteren werden in ihren mannigfachen Abweichungen von dem älteren Typus als Spuren der sog. „italienischen", d. h. überarbeiteter „europäischer" Texte (textes européens retouchés[3]) betrachtet, welche nach Mitte des 4. Jahrhunderts auftreten. Aus beiden Klassen haben sich Mischtexte gebildet, und ein solcher scheint auch dem Dichter vorgelegen zu haben.

2. Ambrosiaster.

Auf die Nachahmung des Kommentars zu 1. Tim. 4, 15. 16; 6, 13 und 1. Cor. 10, 10 in der Instructio II 28 wurde S. 100 Note 2 hingewiesen. Eine Anlehnung an den Kommentar zum Römer- und Korintherbrief scheint

---

[1]) Vgl. S. 100.

[2]) Berger a. a. O. S. 82, 120, 139.

[3]) Derselbe S. 5.

unter Berücksichtigung der bereits verzeichneten Stellen in folgenden Ausführungen zu liegen:

Instr. I 1, 1 und 3:	Comm. ad Rom. V 21:
Praefatio nostra viam erranti demonstrat Aeternum fieri, quod discredunt inscia corda.	. . . sciens (gratia) nos futuros aeternos.
Instr. II 6, 5:	Ibidem V 13:
Lex iniquo datur, ut possit, sese frenare.	Congruit enim homini habenti notitiam creatoris vitam suam lege frenare.
Instr. 7 ff.	Ibidem VI 2:
Bis Deo peccas, qui lites fratri protendis, Unde non effugies peccatum prisce sectans. Semel es lotus, numquid poteris denuo mergi?	Lavacro spiritali regenerante coepimus vivere Deo, mortui autem esse peccato . . . Itaque mortui iam peccato, non redeamus ad mala pristina, ne . . . morientes Deo poenam, quam evasimus, incurramus.
Instr. II 10, 11:	Comm. ad 2. Cor. II 6. 7:
Sit tibi post peccare desistere gestum immensum.	Haec enim vera poenitentia est iam cessare a peccato; sic enim probat dolere se sibi, si de cetero desinat.

3. Augustinus.

Angesichts der durchgehenden Übereinstimmung, welche sich zwischen Augustin und Kommodian in der Darstellung des gottgewollten Zweckes der gotischen Eroberung Roms und in der Schilderung der Art kundgibt, wie die Sieger sich gegen die Christen, die Heiden und den Senat verhalten[1]), wird man sich der Vermutung kaum entschlagen, daß der Dichter die Civitas Dei gekannt und benutzt habe. Verstärkten Halt gewinnt dieselbe durch die Beobachtung, daß Kommodian sich auch in den zur Widerlegung des heidnischen Aberglaubens verfaßten Instruktionen einige Male in charakteristischer Weise mit Gedanken berührt, welche zu dem gleichen Zweck in der Civitas ausgesprochen werden. Zwei Beispiele mögen dies zeigen.

---

[1]) S. oben S. 34, 36, 38.

In der Instr. I 16 sucht der Dichter den Heiden das Widerspruchsvolle ihres gleichzeitigen Glaubens an das Dasein von Göttern und an die Schicksalsmacht der Gestirne vorzustellen und fragt sie in sarkastischer Art, wem von beiden denn eigentlich Bittopfer darzubringen seien, oder warum sie überhaupt noch zu einem Gott beteten, wenn doch die Geburtssterne (genesis) die Lose verteilten? Die Verse lauten:

De Dis Deabusque.

Dicitis esse deos, qui sunt manifeste cruenti,
Et dicitis fata genesis (= geneses) adscribere nobis.
Dicite nunc ergo, quibus primum sacra ferantur . . .
5 Si tribuunt fata genesis, cur deum oratis?

Die Spitze der Invektive liegt, wie der Titel zeigt, in den letzten Worten: cur deum oratis? Dieselbe Spitze wird auch von Augustin in der Beweisführung hervorgekehrt, mit welcher er in der Civ. Dei V 1 dem Glauben der Heiden an den Schicksalseinfluß der Gestirne entgegentritt: „Haec enim opinio, qua opinantur sidera decernere, quid agamus vel quid bonorum habeamus malorumve patiamur, quid aliud agit, nisi ut nullus omnino colatur aut rogetur deus?“ Die Abhängigkeit des Dichters von diesem identischen Gedanken scheint sich u. a. in der vom Titel und Vers 1 abweichenden Singularform cur deum oratis in Vers 5 kundzugeben, welche eine Nachbildung der Redeweise Augustins vermuten läßt, da der in dem Gedicht direkt behandelte plurale Gegensatz (di — genesis) an sich auch im letzten Vers nur den Ausdruck deos erwarten lassen könnte.

Eine nicht weniger nahe Berührung mit einer Gedankenwendung der Civitas zeigt die Instr. I 7, welche die Vergötterung der Planeten Saturn, Juppiter, Mars und Venus angreift und die Unfolgerichtigkeit des heidnischen Denkens mittels des Schlusses ins Licht zu stellen sucht, daß, wenn der Planetenkult berechtigt sei, auch den Sternbildern des Tierkreises ein gleicher Anspruch auf göttliche Ehren zuerkannt werden müsse:

15 Si stellas colitis, colite et bis sena sigilla!
Tam arietem, taurum, geminos torvumque leonem,
Et dein quae vadunt in piscis, tu quoque probabis.
Lex sine lege fuga[1]) vestra, quod vult esse, valebit.

Derselben Beweisführung bedient sich Augustin (Civ. Dei VII 15): „Deinde si propter solas stellas Mercurium et Martem partes mundi putant, ut eos deos habere possint, ... cur arieti et tauro et cancro et scorpioni caeterisque huiusmodi . . . nullas aras, nulla sacra, nulla templa fecerunt, nec deos, non dico inter hos selectos, sed ne inter illos quidem quasi plebeios habuerunt?" Wie der Verfasser der Civitas auf diesen Gedanken geführt wurde, ergibt sich aus seinem Bestreben am genannten Ort (vgl. VII 6), die entgegengehaltenen Philosopheme betreffs des göttlichen Charakters des Weltalls und seiner Teile zu widerlegen. Wenn ihm daher die Erfindung des Vergleichs zuzuschreiben sein wird, so gibt sich der Dichter wohl durch die unvermittelte Einführung desselben Gedankens und dessen ähnliche Gestaltung (vgl. V. 17 mit dem caeterisque huiusmodi) als ein Nachahmer Augustins zu erkennen.

4. Apocalypsis Baruch.

Eine Anlehnung Kommodians an die Baruch-Apokalypse hat Roensch (Zeitschr. f. hist. Theol. 42 (1872) 165 ff.) in den Versen des Carmen 608 ff. erkannt, in welchen das Streben der Weltkinder nach Hab und Gut unter Vernachlässigung Gottes und des ewigen Heiles hervorgehoben wird:

Nec Deus est illis aliquid nisi saeculi vita.
Pro ventre satagitur, agon est pro ipso diurnum,
Et verum agonem spernunt pro aeterna salute.

Die Parallele hierzu lautet in der genannten Schrift c. 15, 8: „mundus iste enim est eis agon et molestia in labore multo". Daß sie von Roensch richtig bestimmt worden ist, lehrt außer der Sinn- und Formverwandtschaft der Stelle die gleiche Betonung des Gegensatzes von

---

[1]) = amentia. Vgl. Kap. 5 § 1.

Gerechten und Gottlosen und ihrem Anteil an Glück und Pein in dieser und der anderen Welt, von welcher der Kontext handelt (s. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II S. 418).

Unverkennbaren Anschluß an die Apokalypse des Baruch und zwar näherhin an das Stück, welches aus ihr im Cod. Wirceburg. 56 saec. IX. den Testimonien Cyprians III 29 angefügt ist[1]), zeigt die Instr. I 25. Dieselbe läßt unter dem Titel Qui timent et non credent an die Heiden eine Ermahnung zu baldiger Erkenntnis Christi ergehen (V. 1 und 21), weil die Zeit dränge (V. 6—9) und jetzt noch die Möglichkeit seiner Erkenntnis und ewigen Heiles geboten sei (V. 15—20). Das gleiche behandelt der erwähnte Abschnitt der B-A. Insbesondere spricht derselbe von Heiden (nationes), welche die Wahrheit suchen und von denen einige in ihrer Blindheit die wenigen Weisen, welche sie besitzen, timebunt ut malos (vgl. den Titel der Instr.), alii autem ore stupentes non credent. Zu den letzten Worten ist nur eine Vergleichung von Vers 13 nötig:

Obstupe iam factus ora tu credere Christo,

um dessen Herkunft und damit unmittelbar die (auch im übrigen deutliche) Abhängigkeit der Instructio von dem Baruch-Abschnitt zu erkennen.

Die Benutzung derselben Apokalypse durch den Dichter in den Versen 943 ff. des Carmen, bezw. in der Instr. II 1 ist bereits oben S. 279 f. dargelegt worden.

5. Canones.

Von synodalen Bestimmungen, welche in den Gedichten berücksichtigt worden sind, ist eingehender behandelt worden die Verwendung des Can. 1 und 2 von Angers (S. 81 ff.), des Can. 1 von Tours (S. 84 ff.), des Can. 5 von Neocaesarea (S. 117 ff.), des Can. 7 von Caesaraugusta (S. 179 f.), des Can. 38 der Statuta ecclesiae antiqua (S. 183).

---

[1]) S. Hartels Ausgabe I p. 143, 2—14.

6. Joh. Cassianus.

Daß Kommodian die libri de institutis coenobiorum gekannt und aus denselben den Stoff der Instr. II 12 geschöpft hat, ist S. 187 ff. ausgeführt worden. Aus Kassian scheint ferner die Bemerkung über das Maßhalten im Kleideraufwand entnommen, welche der Dichter in die gegen die weibliche Eitelkeit gerichtete Instr. II 18 mit den Worten einflicht (V. 15 f.):

Induite vestes, quas oportet, frigus ut ostent
Aut nimium solis, tantum ut pudico [marito] proberis.

Dieselbe entspricht mutatis mutandis der von Kassian im Lib. I. de habitu monachi c. 3. De veste monachi aufgestellten Regel: „vestis quoque sit monachi, quae corpus contegat tantum . . . et frigoris retundat iniuriam, non quae seminaria vanitatis aut elationis enutriat.“ [1])

7. Constitutiones Apostolicae.

Auf die Benutzung der Stellen II 17 und VIII 2 wurde S. 207 Note hingewiesen, auf die Verwendung von VII 39 S. 230 ff.

8. Cyprianus.

Der Gebrauch, welchen der Dichter von Cyprianischen Schriften gemacht hat, ist ziemlich bedeutend und im einzelnen inbezug auf Epist. 61, I S. 99, auf Epist. 10, IV S. 190, auf De eccl. cath. unitate I S. 89 Note 1 bereits dargelegt worden. Außer diesen Stellen kommen als Nachahmungen Cyprianischer Gedanken die folgenden Parallelen inbetracht:

Instr. I 39, 1—4:	Test. I 20 (H 52, 18):
Inspice Liam typum synagogae fuisse Tam infirmis oculis, quam Iacob in signum recepit, Et tamen servivit rursum pro minore dilecta, Mysterium verum et typum ecclesiae nostrae.	Sic et Iacob accepit uxores duas, maiorem Liam oculis infirmioribus typum synagogae, minorem speciosam Rachel, typum ecclesiae.

[1]) Ähnlich Alcimus Avitus De consolatoria castitatis laude I 45 f.: Quid multis? tantum illa tibi vestimenta parantur, | Frigora quae pellant, non quae tua membra venustent.

Instr. II 6, 1—4:	De cath. eccl. unitate c. 14 (H 222, 6):
Fideles admoneo fratres, ne odia tollant: Impia martyribus odia reputantur in ignem; Destruitur martyr, cuius est confessio talis, Expiari malum nec sanguine fuso docetur.	Tales etiam si occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur: inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur . . . exhibere se non potest martyrem, qui fraternam non tenuit caritatem.
Instr. II 8 V. 1:	De lapsis c. 35 (H 262, 23):
Paenitens es factus, noctibus diebusque precare	orare oportet . . . diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere.
3. Et tibi misericors poterit Altissimus esse	263, 15: misereri talium potest, qui et misericordiam suam protulit.
4. In reatu tuo sorde manifesta deflere (cf. V. 12: volutarique saccis...)	262, 25: stratos solo adhaerere cineri, in cilicio et sordibus volutari
6. Tu si vulnus habes altum medicumque require	262, 18: alto vulneri diligens et longa medicina non desit.
Instr. II 11, 1. 2:	Epist. 57, 3 (H 652, 10):
Desertores enim genere non uno dicuntur, Est alius nequam, alius in parte secedit.	Interesse debet, frater carissime inter eos, qui vel apostataverunt... vel ad haereticos transfugae facti (sunt).
Instr. II 18, 22:	De hab. virg. c. 12 (H. 195, 25):
Incestas in feminas congruit cultura lupana	Ornamentorum ac vestium insignia . . . non nisi prostitutis et impudicis feminis congruunt . . .
Instr. II 19, 1—3:	Ibidem c. 13 (H 166, 15):
Caeliloquax autem Esaias doctor et auctor, Detestatur enim caritatem mundi sequentes: Exaltatae, inquit, ceciderunt filiae Sion.	Clamat etiam Spiritu sancto plenus Esaias et filias Sion... increpat et obiurgat . . . a Deo per saeculi delicias recedentes. Exaltatae sunt, inquit, filiae Sion . . . (exaltatae ceciderunt: H 197, 5).
Instr. II 30 (Überschrift):	Test. III 109 (Überschrift):
Infirmum sic visita:	Infirmos visitandos.
Ibid. V. 17:	De op. et el. c. 9:
A Domino vobis spondeo ego dari quadruplum.	Nec hoc tibi de meo spondeo.
Instr. II 34, 1. 2:	Ibidem c. 5:
Erogetur eis (pauperibus) quod sufficit, vinum et esca, Respicite quoniam ista memorentur pro vobis.	Conclude eleemosynam in sinu pauperis et haec exorabit pro te ab omni malo (Eccli. 29, 15).

Instr. II 38 (Oranti) 1. 2: Orantem si cupias te exaudiri de caelo, Rumpe de latibuli nequitia vincula tota.	De dom. orat. c. 33 (H 291, 22): adesse se promittit (deus) et audire ac protegere se eos dicit, qui iniustitiae nodos de corde solventes . . .
Ibid. V. 5. 6: Tu sane si nudus benefactis Deum adores, In totum ne sic facias orationem inepte.	Ibidem c. 32: Orantes autem non infructuosis nec nudis precibus ad Deum veniant.
Carm. 119: Sunt, quibus in ignem apparuit voce locutus.	Test. III 101 (Überschrift): Spiritum Sanctum in igne frequenter apparuisse.
Carm. 153 f.: Rectorem in terra dederat Deus angelum istum, Qui, dum invidetur homini, perit ipse priorque.	De zelo et livore c. 4: Hinc diabolus inter initia statim mundi et perit primus et perdidit.
Carm. 173 f.: Inrepserat quoniam rudibus temerarius ille Per latices animae, depravavit mentes acerbas.	De cath. eccl. un. c. 1: Plus metuendus est . . . inimicus, cum latenter obrepit, cum . . . occultis accessibus serpit . . . Ea est eius semper astutia, ea est circumveniendi hominis caeca et latebrosa fallacia. Sic ab initio . . . rudem animam . . . decepit.
Carm. 211: Si fuerat castus, incestus proficit inde.	Ad Donatum c. 8 (H 10, 5): Quae pudica fortasse ad spectaculum processerat matrona, de spectaculo revertitur impudica. (Cf. de hab. virg. c. 18: quantum impudicior quae venerat pudica, discedit!)
Carm. 587: Insanumque forum cognoscere . . .	Ibidem c. 10 (H 11, 22): Forum litibus mugit insanum.
Carm. 599 f.: Obstrepit interea vox adornata diurnum Et saepe fit causa melior mala pluscula dando.	Ibidem: Utrobique grassatur in mendacium criminum prostitutae vocis venalis audacia . . .
Carm. 753 ff.: Sunt homines pecorum similes in ista natura, Qui nolunt accipere frenum Dei summi vagantes,	Ad Demetrianum c. 8 (H 356, 14): Tu enim Deo servis . . . ipse de servo tuo exigis servitutem et homo hominem parere tibi et oboedire compellis . . . nisi tibi pro arbitrio

Cum ipsi non durant servorum talia ferre,
In quorum saepe descendunt sanguine diri.

tuo serviatur . . . imperiosus et nimius servitutis exactor flagellas, verberas, fame, siti, nuditate et ferro frequenter et carcere adfligis et crucias. Et non cognoscis Dominum Deum tuum, cum sic exerceas ipse dominatum?

9. Disticha Catonis.

Die Verwendung derselben in den Dichtungen ist zuerst von Manitius im „Rhein. Museum“ 46 (1891) 150 f. nachgewiesen worden. Außer geringfügigeren Anklängen an einige Stellen der Disticha, welche der Genannte notiert, kommen als Nachahmungen folgende von ihm bezeichnete Verse inbetracht:

Instr. II 23, 7:
Cumque reus tibi sis, ipsum te iudice damnans.

Dist. III 18, 2:
Cumque reus tibi sis, ipsum te iudice damna.

Carm. 67:
Estote prudentes, quod imminet, ante videte.

Dist. II 27, 1:
Quod sequitur specta, quodque imminet, ante videto.

Ich füge bei:

Instr. I 37, 6:
Discentes ad doctos eunt, ut docti recedant.

Dist. IV 23, 1:
Disce, sed a doctis, indoctos ipse doceto.

Carm. 784:
Perdit et quod vixit, et in poena sero declamat.

Dist. I 22, 2:
Qui mortem metuit, quod vivit perdit idipsum.

10. Epistolae Pontificum.

Über die Berücksichtigung der Epist. 167. Leonis I. ad Rusticum wurde S. 43 gehandelt, über Kenntnis und Verwertung von Schreiben des Papstes Hilarus (ad episcopos Galliae, ad Leontium) S. 93 f. und S. 103 f.

11. Esdrae liber IV.

Über Spuren seiner Benutzung in der Instr. II 1 s. oben S. 280.

12. Hippolytus.

Eine Zusammenstellung der vielfach wörtlichen Entlehnungen aus der Schrift *Περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου* findet sich S. 262 f.; andere Anzeichen für den Gebrauch des gleichen Werkes durch den Dichter sind auf S. 267 f. gegeben worden.

13. Ps.-Hippolytus.

Daß Kommodian auch aus der Ps.-Hippolyteischen Schrift *Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου,* bezw. aus ihrer Quelle geschöpft hat, zeigen die auf S. 263 f. angeführten Parallelen.

14. Lactantius.

Zu der Frage, ob Kommodian den Laktanz gekannt, schreibt Harnack in der Chronologie der altchristlichen Literatur II 441: „Dombart (Praef. II) leugnet, daß Lactantius bei Commodianus benutzt sei. Zunächst kommen das bei beiden sich findende Material und die Grundzüge der Anschauung inbetracht. Die Übereinstimmung ist sehr groß — besonders in der Eschatologie, in der aber Laktanz der minder komplizierte ist — so daß die Annahme, sie seien voneinander unabhängig, nicht wohl möglich ist. Hätte aber Laktanz den Kommodian gekannt, so hätte er ihn wohl genannt, wie seine anderen Vorgänger. Wer Carmen 191 ff. mit Instit. div. IV 10, 11, Carmen 267 ff. mit Instit. IV 18, 28. 29, Carmen 791 ff. mit Instit. VII 25 und Carmen 927 mit Instit. VII 17, 4—6 vergleicht, wird sich der Vermutung nicht entschlagen können, daß Kommodian hier von Laktanz abhängig ist. Auch den Phönix erwähnt er Carmen 139. Brewer macht dazu auf Einzelheiten aufmerksam, von denen aber m. E. nur eine einzige inbetracht kommt:

Inst. div. IV. 10, 6:	Carmen 192 f.:
Tum . . . deus eduxit eos . . . duce Moyse, per quem postea lex illis a deo data est.	Inde deos illos eiecit duce Moyse Per quem dedit illis legem . . .

Aber auch das kann Zufall sein. Dagegen scheint folgendes von Bedeutung. [Harnack erinnert an die Anwendung des Wortes copria als eines Schimpfnamens auf die Christen, welcher im Carmen 612 erwähnt wird, und an das von Laktanz in den Inst. V 1, 27 berichtete Wortspiel Coprianus—Cyprianus und fragt:] Steht nicht C.s Vers hiermit in Verbindung? Ganz durchschlagend ist das auch nicht und man wird daher das Urteil dahin zusammenfassen müssen: es ist wahrscheinlich, daß Kommodian den Laktanz benutzt hat."

Meine Darlegung in der Zeitschrift f. kath. Theologie 23 (1899) 759 ff. beschränkte sich „auf die Anzeige einiger Stellen, in welchen der Dichter zugleich mit dem Stoff auch die Redewendungen seiner Vorlage nachgeahmt und durch diese ein um so sichereres Erkennen der Vorlage selbst ermöglicht habe". Eine vollständige Sammlung konnte ich schon mit Rücksicht auf den Raum nicht geben. Ich führte an:

a) die oben von H. genannte Stelle.

b) Instit. IV 15, 9	Carmen 235 f.:
Et haec omnia non manibus aut aliqua medela, sed verbo ac iussione faciebat.	Non ullum de ferro secuit, non emplastro curavit, Sed sine tormento statim suo dicto sanavit.
c) Instit. IV 15, 12	Carm. 237—239:
Quae videntes tunc Iudaei, daemoniaca fieri potentia arguebant, cum omnia sic futura ut facta sunt, arcanae illorum litterae continerent. Legebant quippe cum aliorum prophetarum . . .	Talia videntes turbabantur mente Iudaei, Qui magis invidia ducti sunt in zelo livoris, Non respicientes prophetarum dicta sepulti.
d) Instit. VII 25, 3	Carm. 805:
Fortasse quispiam nunc requirat, quando ista, quae diximus, sint futura.	Sed quidam hoc aiunt: Quando haec ventura putamus?
e) Ibid:	Carm. 791:
Iam superius ostendi completis annorum sex milibus mutationem istam fieri oportere.	Sex milibus annis provenient ista repletis.
f) Instit. VII 25, 4	Carm. 807:
De signis, quae praedicta sunt a prophetis licet noscere; praedixerunt enim signa . . .	Multa quidem signa fient tantae termini pesti.

Wichtiger als diese Stellen, in denen nur einzelne, wenn auch auffällige sachliche und sprachliche Berührungen zwischen Laktanz und Kommodian zutage treten, ist eine vergleichende Betrachtung zwischen den Ausführungen in der Instructio I 3 und den Instit. II 14; zwischen Carmen 825—832 und dem 2. Kapitel der Mortes; zwischen Instr. II 3 und den Instit. VII 20 und 24. Dieselbe ist in § 3 (S. 254 ff.) und § 4 (S. 271 f. und S. 286 f.) des letzten Kapitels bereits angestellt worden und dürfte die Abhängigkeit Kommodians von Laktanz gezeigt haben. Als Bestätigung dieses Ergebnisses führen wir zunächst eine fortlaufende Reihe von Parallelen aus einer gleichartigen Partie beider Schriftsteller an, die den Gedanken an ein zufälliges Zusammentreffen wohl ausschließt. Man vergleiche:

Instit. IV 10, 5:	Carmen 191:
Maiores nostri, qui erant principes Hebraeorum, . . . transierunt in Aegyptum . . .	In Aegypto primum Israel concrevit alumnus.
10, 6:	192:
Tum . . . deus eduxit eos . . . duce Moyse, per quem postea lex illis a deo data est . . .	Inde Deus illos eiecit duce Moyse, Per quem dedit illis legem in monte Sina.
10, 11:	199:
Pro his tamen divinis beneficiis honorem deo non reddiderunt, sed . . . in luxuriam prolapsi . . .	Gens ingrata bonis noluit iugum ferre praeceptis, Sed . . . (202) Praetermisso Deo luxurias saeculi mavult.
11, 1:	195:
. . . tum deus . . . prophetas in media plebe constituens, per quos peccata plebis verbis minacibus increparet . . .	Deinde prophetas ex ipsis dicere iussit, Quod Deus in hominem depretiatur ab illis.
Ibid.:	213 f.:
Cum saepe Iudaei praeceptis salutaribus repugnarent atque a divina lege desciscerent,	In istis luxuriis populus primitivus agebat, Et a lege Dei semper recedebat inormis.

Ibid.:	215 f.:
aberrantes ad impios cultus deorum: tum deus iustos et electos viros sancto spiritu implebat ... per quos ... hortaretur ad paenitentiam sceleris agendam ...	Ad quos emundandos saepe Deus misit alumnos Ut illos corrigerent, depravatos denuo Summo.

11, 3:	217—220:
Illi autem a prophetis increpiti, non modo verba eorum respuerunt, sed quod sibi peccata exprobrarentur offensi, eos ipsis exquisitis cruciatibus necaverunt.	Excipere numquam voluerunt dicta divina, Sed voluntate sua saevierunt semper inepti, Mactabant iustos redarguentes illos inique, Dum nollent accipere frenum disciplinae caelestis.

Vers 227 f. des *Carmen* bringt ferner den Gedanken, daß, wie einst die Propheten (vgl. V. 221 ff.), so auch Christus von den Juden nicht aufgenommen worden sei, *wie schon vorher geweissagt*:

> Is erat, quem propter vates de tuba canebant
> In sua venturum propria, quem sui negarent.

Dasselbe führt Laktanz in den *Instit.* IV 11, 11 aus: „volens igitur deus metatorem templi mittere in terram, noluit eum in potestate et claritate caelesti mittere, ut ... poenas pro facinoribus suis luerent, qui dominum ac deum suum non recepissent: *quod olim prophetae cecinerant, sic esse futurum*."

Den Nachweis aber, daß alle prophetischen Ankündigungen sich in Christus erfüllt haben, beschließt der Dichter mit fast denselben Worten, mit welchen Laktanz ihn anhebt:

Carm. 503 f.:	*Instit.* IV 9, 3:
Quaecunque dixerunt testes universi priores In Christo fuerunt facta.	Docebimus praedicta esse omnia, quae in Christo videmus esse completa.

Wir übergehen eine andere auffällige Übereinstimmung zwischen dem Carmen und den Institutionen, welche in der Invektive beider Schriften gegen die Behauptung der Juden liegt, daß die für Christus geltend gemachten Prophezeiungen der Schrift sich bereits in den Propheten erfüllt hätten. Sie hat ihre Stelle sowohl bei Laktanz, als bei Kommodian zu

Schluß der für die Gottheit Christi vorgebrachten Schriftzeugnisse (Carm. V. 504 ff.; Instit. IV 14). Weil jener aber als Grundlage des Gegenbeweises die die Niedrigkeit Christi vorhersagende Zachariasstelle der Testimonien Cyprians II 13 benutzt, während dieser sich auf die seine Gerechtigkeit und seinen Kreuzestod vorherverkündenden Stellen in den Testim. II 14 stützt, so ergibt sich bei beiden eine verschiedene Ausführung, welche trotz der inneren Wahrscheinlichkeit, daß der Dichter auch in diesem Punkt von dem Verfasser der Institutionen nicht unabhängig ist, einen strengen Entlehnungsbeweis nicht gestattet.

Um so klarer tritt die Benutzung der Institutionen bei Abfassung des Carmen in der Verwendungsart der vier Schriftzitate hervor, welche in den Versen 369—374 zum Beweise der Gottheit Christi vorgebracht werden. Die beiden ersten derselben finden sich sowohl bei Cyprian in den Testim. II 10, als bei Laktanz in den Instit. IV 13, 10, die beiden letzten in den Testim. II 6 und in den Instit. IV 13, 8. 7. Daß nun Kommodian bei Ausarbeitung des bezeichneten Carmenabschnittes die Testimonien Cyprians vor Augen gehabt und benutzt hat, lehren die in den unmittelbar sich anschließenden Versen (375—380) verwendeten drei weiteren Schriftstellen, die von Cyprian zu dem gleichen Zweck (Quod Deus Christus) in den Testim. II 6 und 8 angeführt werden, während sie von Laktanz übergangen sind. Um so mehr muß es auffallen, daß die erstgenannten Schriftstellen in ihrer Fassung und Einführung eine deutliche Übereinstimmung mit Laktanz, hingegen eine Abweichung von der nach der Septuaginta sich richtenden Art zeigen, in welcher sie von Cyprian vorgelegt werden. Die Stelle Hierem. 17, 9 lautet

im Carmen 370: Et homo est, inquit, et quis eum novit in ipsis?

in den Instit. IV 13, 10: Et homo est et quis cognovit eum?

in den Testim. II 10: Et homo est et quis cognoscet eum? (= LXX: γνώσεται).

Noch größere Verwandtschaft, bezw. Verschiedenheit bekunden bezüglich Baruch 3, 36:

Carmen 371: Hieremias ait: Hic Deus est noster aequalis.
Instit. IV 13, 8: Item propheta Hieremias sic ait: hic Deus noster est . . .
Testim. II 6: Item apud Hieremiam prophetam: hic Deus noster et non deputabitur . . . (ohne est = LXX: οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν).

Beachtenswert scheint daher auch die Form von Esaias 45, 14

im Carmen 373: Esaias autem: Tu es Deus et nesciebamus,
in den Instit. IV 13, 7: Tu enim es Deus et nos nesciebamus,
in den Testim. II 6: Tu enim es Deus et non sciebamus (= LXX: καὶ οὐκ ᾔδειμεν).

Nach den schon dargelegten literarischen Zusammenhängen zwischen Kommodian und Laktanz dürfte diese Übereinstimmung in den Zitaten zum Beweise dienen, daß der Dichter gleichzeitig die Institutionen und die Testimonien benutzt und die Schriftbelege für seine Darstellung nach Geschmack und Bedarf bald dem einen, bald dem anderen Werke entnommen hat.

Eine nicht weniger deutliche Anlehnung an Laktanz läßt die schon von Harnack bemerkte Übereinstimmung der Verse 273—276 mit den Institutionen IV 18, 28. 29 erkennen. In denselben deutet der Dichter die den Juden in den Mund gelegte Stelle Hieremias 11, 19 als eine bildliche Vorherverkündigung des Kreuzes Christi und beruft sich ferner auf Deuteron. 28, 66 als eine schon von Moses gemachte Vorhersagung für den Kreuzestod des Herrn:

Hieremias totidem[1]) crucem figurate demonstrat:
Venite, mittamus lignum in pane! dicentes.
275 Dux autem ipsorum Moyses praeconiat illis:
Ante tuos oculos pendebit vita necata.

---

[1]) = itidem.

Beide Stellen werden auch von Cyprian (Test. II 20) und von Laktanz (a. a. O.) in unmittelbarem Anschluß aneinander zum Beweis für die prophetische Voraussage der Kreuzigung Christi vorgebracht. Während aber jener sich mit einer bloßen Anführung ihres Wortlautes begnügt, finden wir bei diesem zu der ersteren Stelle die gleiche Auslegung auf das Kreuz, die auch Kommodian bringt (Inst. IV 18, 28: Lignum autem crucem significat et panem corpus eius . . .); in der Anführung der zweiten Stelle aber stimmt Kommodian im Gegensatz zu Cyprian mit Laktanz darin überein, daß er nicht das Deuteronomium, sondern „Moses“ als ihre Quelle angibt.

Eine Beeinflussung des Dichters durch den Verfasser der Institutionen scheint sich ferner in der Namensform Unctus statt Christus zu bekunden, welche in der Instr. II 31, 15 auffällt:

Sicut singularis (= vidua) illa, quam protulit (= extulit) Unctus.

Auf diese Form wird nämlich in den Instit. IV 7, 7 und IV 13, 9 als die lateinische Wiedergabe des Namens Christus hingewiesen. An der ersten Stelle gibt Laktanz die sprachliche Erläuterung: „verum quoniam Graeci veteres *χρίεσθαι* dicebant ungui, quod nunc *ἀλείφεσθαι*, . . . ob hanc rationem nos eum Christum nuncupamus, id est unctum“; an der zweiten aber bemerkt er zur Erklärung des Psalmverses „propterea unxit te dominus deus tuus oleum exultationis“: „Quo verbo (David) etiam nomen ostendit, siquidem, ut supra notavi, ab unctione appellatus est Christus.“ [1])

Abhängigkeit von Laktanz zeigt weiter die in den Versen 387 ff. des Carmen wiederholt vorkommende Erwähnung

---

[1]) Auch Tertullian adv. Praxean c. 28 erwähnt die Gleichbedeutung von Christus und unctus. Derselbe lehnt aber beide Wörter und insbesondere das letzte als eine Wiedergabe des Namens ausdrücklich ab: »Itaque Christum facis patrem, stultissime, qui nec ipsam vim inspicias nominis huius, si tamen nomen est Christus et non appellatio potius; unctus enim significatur. Unctus autem non magis nomen est, quam vestitus, quam calceatus, accidens nomini res.« An eine Abhängigkeit von Tertullian ist also wohl nicht zu denken.

und Abweisung des von jüdischer Seite erhobenen Vorwurfes, daß Christus ein „Gaukler“ (magus) gewesen. Der Grund desselben wird in der Dichtung niemals ersichtlich; nur eine Wiederlegung wird vorgebracht und zwar unter Hinweis auf die göttliche Sendung Christi, welche sich durch die Erfüllung aller von den Propheten über ihn gemachten Weissagungen erwiesen habe. Man vergleiche:

378 f. Illi autem miseri, qui fabulas vanas adornant
Et magum infamant: canentibus rostra clusissent!

391 f. Si magus adfuerat, cur ergo prophetae canebant,
Venturum e caelo, ut esset spes gentium ipse?

396 f. Contra suum Dominum rebellant dicere magum,
Nec volunt audire, quae dixerunt vates in illos.

Der gleiche Einwand wird zu verschiedenen Malen von Laktanz berührt und in ähnlicher Weise beantwortet. Im Unterschied von Kommodian tritt aber bei ihm in voller Deutlichkeit sowohl der Anlaß seiner Entstehung als die Berechtigung seiner Abwehr durch Berufung auf das Zeugnis der Propheten zutage. So z. B. in den Instit. IV 15, 1: „Quoniam de secunda nativitate diximus, qua se hominibus in carne monstravit, veniamus ad opera illa miranda, quae cum essent caelestis indicia virtutis, magum Iudaei putaverunt“; und kurz darauf (IV 15, 4): „exinde maximas virtutes coepit operari, non praestigiis magicis, quae nihil veri ac solidi ostentant, sed vi ac potestate caelesti: quae quidem iam pridem prophetis nuntiantibus canebantur“. Außerdem kommt er auf den Vorwurf des „magus“ noch in den Instit. V 3, 9. 15 und 19 zurück, an der letzteren Stelle mit den Worten: „mirabilia fecit: magum putassemus, ut et vos (pagani) nunc putatis et Iudaei tunc putaverunt, si non illa ipsum facturum, prophetae omnes uno spiritu praedixissent.“ Vergleicht man die apologetischen Ausführungen beider Auktoren mit Rücksicht auf die logische Gestaltung des Einwandes und der Widerlegung, so dürfte die Entscheidung nicht schwer fallen, welche als das Original, und welche als die Kopie zu betrachten sei.

Eine Einwirkung der Institutionen auf die Dichtungen scheint endlich in folgenden Stellen erkennbar:

Carm. 101 f.:	Instit. I 8, 2:
Est honor absconsus nobis et angelis ipsis, Quod Dei maiestas, quid sit, sibi conscia sola est.	(Dei) vim maiestatemque tantam dicit esse in Timaeo Plato, ut eam neque mente concipere, neque verbis enarrare quisquam possit ... inexcogitabilis, ineffabilis et nulli alii notus quam sibi.
153:	II 14, 1:
Rectorem in terris dederat (Deus) angelum (diabolum) istum.	... Deus, ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio terrae dederat potestatem ...
175:	VI 23:
Persuasitque (diabolus) dolo coitus nefandos amare.	Idem (sc. diabolus) etiam mares maribus admiscuit et nefandos coitus contra naturam contraque institutum Dei machinatus est.
199:	I 7, 4:
Hunc ergo (Deum) nec ipsi nuntii dinoscere possunt.	Habet enim (Deus) ministros, quos vocamus nuntios.
793 f.:	VII 23, 1:
Tunc homo resurget solis in agone reductus, Et gaudet in Deo reminiscens, quid fuit ante.	Non igitur renascentur (homines), quod fieri non potest, sed resurgent et a Deo corporibus induentur et prioris vitae factorumque omnium memores erunt.
Instr. I 5, 7:	Instit. I 11:
(Iuppiter) Ex antro processit iuvenis, furtimque nutritus.	Ipse autem (Iuppiter) furto servatus furtimque nutritus ...

Die Art und die Menge der Übereinstimmungen zwischen Laktanz und Kommodian dürfte eine Abhängigkeit des Dichters von dem Verfasser der Institutionen nicht nur mit Harnack als wahrscheinlich, sondern als gewiß bezeichnen lassen, zumal die Frage nach der zeitlichen Priorität des Laktanz, welche den Zweifel zumeist nährte, aus anderen Gründen zu bejahen ist.

15. Minucius Felix.

Instr. I 1, 4 f.:	Octavius c. 22:
Ego similiter erravi tempore multo Fana prosequendo parentibus insciis ipsis.[1])	Has fabulas et errores et ab imperitis parentibus discimus.
Instr. II 8:	c. 28:
Titel: Paenitentibus. Namque fatebor enim unum me ex vobis adesse Terroremque item quondam sensisse ruinae.	Nobis ipsis paenitentibus credite; et nos enim idem fuimus et eadem vobiscum quondam ... sentiebamus.
Carm. 133 ff.:	c. 5:
Cum haec quae videmus non possumus tangere tota, Quis poterit scire, quid sit trans Oceani finem? Et caelum videmus, sed illic quid intus agatur, Nullo datur scire, donec fiat exitus aevi.	Nec immerito, cum tantum absit ab exploratione divina humana mediocritas, ut neque quae supra nos caelo suspensa sublata sunt, neque quae infra terram profunda demersa sunt, aut scire sit datum, aut scrutari permissum.

Auch sonst finden sich in Stoff und Form der Dichtung noch mancherlei Anklänge an den Octavius, besonders in der Wiederlegung des heidnischen Götterglaubens. Zwei nähere Berührungen sind bereits oben S. 132 und S. 135 erwähnt worden. Hier sei noch auf eine Stelle der Instr. I 22 hingewiesen, deren Erklärung sich aus Kap. 26 des Octavius ergeben dürfte. Das Gedicht handelt über die Torheit des Glaubens an die von den haruspices und augures gedeuteten Vorzeichen und stellt in Vers 5 f. die Frage:

> Tot duces et reges ubi sunt consulti de vita,
> Vel portenta sua scisse quo profuit illis?

---

[1]) Inscius wird von Kommodian in der Bedeutung von imperitus, ignarus verwendet, vgl. Instr. I 1, 3. 8 (inscia corda, turba) und Carm. 458 (insciis ... talia fingunt). Die Verkennung dieser Bedeutung hat Boissier in den Mélanges Renier zu einer unrichtigen Übersetzung und Erklärung verführt, da er schreibt: »Nous apprenons, qu'il a fréquenté les temples à l'insu même de ses parents (ce qui semble indiquer, que ses parents n'étaient pas paiens).«

Ihr Verständnis vermitteln die Ausführungen des Minucius an der genannten Stelle: „Venio ad illa auspicia et auguria Romana . . . Clodius scilicet et Flaminius et Iunius ideo exercitus perdiderunt, quod pullorum sollemnissimum tripudium exspectandum non putaverunt. Quid Regulus? nonne auguria servavit et captus est? Mancinus religionem tenuit et sub iugum missus est et deditus. Pullos edaces habuit et Paulus apud Cannas, tamen cum maiore reipublicae parte prostratus est" cet. Man wird mit Rücksicht auf die übrigen Anlehnungen an Minucius den Gedanken kaum abweisen, daß die rhetorische Frage Kommodians sich auf diese Erwägungen bezieht und deren kurzer Ausdruck zu sein bezweckt. — Daß noch im 5. Jahrhundert die Sitte der Schicksalsbefragung durch Lose, Vogelflug und Eingeweideschau nach altheidnischer Art gepflegt und selbst offiziell aufrecht erhalten wurde, bezeugt Salvian De gubern. dei V 2: „Quid enim? Numquid non consulibus et pulli adhuc gentilium sacrilegiorum more pascuntur et volantis pennae auguria quaeruntur ac paene omnia fiunt, quae etiam illi quondam pagani veteres frivola atque inridenda duxerunt?"[1]) In Gallien insbesondere aber war unter dem Volke die abergläubische Zukunftserforschung mittels solcher Künste selbst noch im 6. Jahrhundert im Schwange, weshalb sich Caesarius von Arles, wie es in seiner Vita I 5, 42[2]) heißt, in seinen Predigten gegen die haruspices und augures aufzutreten veranlaßt sah.

16. Oracula Sibyllina.

Auf die Übereinstimmung derselben mit der Auffassung Kommodians in der Instr. II 1, 36, daß die verlorenen

[1]) Ein Erlaß Kaiser Valentinians vom Jahre 371 lautet (Cod. Theod. X 16, 9): »Haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus arbitror esse criminis . . . nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus.« Vgl. V. Schultze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums I 197 ff.

[2]) Migne P. L. 67 1021 c: Praedicationes . . . contra sacrilegos et haruspices, contra kalendarum quoque paganissimos ritus, contraque augures, lignicolas, fonticolas, diversorumque vitia fecit.

10 Stämme Israels berufen seien, das vom Antichrist besetzte Jerusalem zu befreien, ist S. 282 aufmerksam gemacht worden. In der Schilderung des Weltbrandes gibt sich eine nächste Berührung der Sibylle und des Dichters in dem nur von ihnen hervorgehobenen Gedanken kund, daß auch kein Schiff aus demselben erretten werde. Wie jene darauf mit den Worten hinweist (II 210):

Οὐ ναῦς ἔμφορτος ἐπὶ κύμασι ποντοπορεύσει

so macht der Dichter in der Instr. II 1, 15 die Andeutung:

Subpetium nullum tunc erit, nec nauticae puppis

und wiederum im Carmen Vers 1014:

Non navis accipiet hominem, non ulla latebra.

17. Paulinus Nolanus.

Bei Erwähnung der Gedanken- und Formgleichheit von Vers 613 f. des Carmen mit Vers 286 f. des Poema X. Paulins (S. 185) haben wir einer auch sonst hervortretenden nahen Übereinstimmung zwischen Gedanken dieser Dichtung und jenes Carmenabschnittes gedacht. Zum Belege führen wir den identischen Vorwurf an, welcher von beiden Dichtern gegen die Beschäftigung mit den Klassikern der Rede- und Dichtkunst erhoben wird, daß dieselbe nur der Ausbildung der Zungenfertigkeit, nicht aber dem Erwerb des wahren Heiles und des ewigen Lebens diene. Kommodian kleidet denselben in die bekannten, ihm zuweilen etwas verübelten Verse (583 f.):

Vergilius legitur, Cicero, aut Terentius item:
Nil nisi cor faciunt[1]), ceterum de vita siletur.

Dieselbe Auffassung äußert Paulinus etwas weitläufiger in dem Bescheid, welchen er seinem Gönner Ausonius auf dessen Aufforderung zu erneuter Beschäftigung mit den Rednern und Dichtern gibt (X 33 ff.):

---

[1]) Über diesen Ausdruck, dessen Bedeutung Dombart als ungewiß betrachtete laut Praefatio p. V: »Utcunque verba ‚cor faciunt' aut interpretanda aut emendanda sunt«, vgl. S. 200, Note 4.

Vacare vanis otio aut negotio
Et fabulosis litteris
Vetat [Deus], suis ut pareamus legibus
Lucemque cernamus suam,
Quam vis sophorum, callidaque ars rhetorum et
Figmenta vatum nubilant.
Qui corda falsis atque vanis imbuunt
Tantumque linguas instruunt
Nihil ferentes, ut salutem conferant.[1])

Eine Beeinflussung durch des Paulinus „Carmen adversus paganos“ scheint sich ferner in den Instruktionen kundzugeben. Wie jener nämlich als Beispiel der verächtlichen Behandlung, welche den ehernen Götzenbildern manchmal von ihren eigenen Schöpfern zuteil werde, die Umschmelzung derselben zu Geld und niedrigem Hausgeschirr anführt (V. 21 ff.):

Tum simulacra colit, quae sic ex aere figurat,
Ut, quando libitum est, mittat conficta monetae,
Aut magis in species convertat saepe pudendas,

so gibt Kommodian den Heiden den direkten guten Rat zu einer Umformung ihrer ehernen Götzen in derartiges Hausgeschirr (Instr. I 20, 6 f.):

Et deos audetis eramine dicere fusos?
Solveretis eos magis in vascula vobis.

18. Periodi (Acta) Petri et Pauli.

Die Andeutungen in den Versen des Carmen:

626 Et canem [Deus conloqui fecit] ut Simoni diceret: Clamaris a Petro!

630 Infantem fecit quinto mense proloqui vulgo,

---

[1]) Dieselben Gedanken berührt Paulinus in der Epist. 16 n. 6 gegenüber seinem der Dichtkunst ergebenen Verwandten Jovius, sowie in dem demselben gewidmeten Poema XIX. In diesem fordert er ihn zur Behandlung christlicher statt weltlicher Stoffe mit der Mahnung auf:

Quanto maior ab his cedet tibi gloria coeptis,
In quibus et linguam exercens mentem quoque sanctam
Erudies, laudemque simul vitamque capesses.

entsprechen einem Bericht der *Περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου* über zwei Begegnisse des Apostels Petrus mit Simon Magus, nur daß hier in der Darstellung des zweiten ein sieben- statt eines fünfmonatigen Kindes erwähnt wird.

Über das Wunder des redenden Hundes lautet ihre Erzählung[1]): „Aus der Synagoge, wo er gepredigt, begibt sich Petrus auf Bitten der Brüder von einer großen Menge geleitet in das Haus des (Senators) Marcellus. An der Tür gebietet er dem Pförtner seine Ankunft dem Simon (Magus) zu melden; jener aber lehnt dies ab, weil Simon für ihn nicht zu Hause sei. Darauf löst Petrus einen großen, mit einer mächtigen Kette angebundenen Hund, der alsbald ihn mit menschlicher Stimme nach seinen Befehlen fragt und den Auftrag erhält, den Simon im Namen des Apostels aus der Mitte seiner Versammlung herauszurufen. Alsbald springt das Tier hinein, richtet die Vorderpfoten in die Höhe und spricht mit lauter Stimme: ‚Simon, es sagt dir Petrus, der Knecht Christi, der an der Tür steht: Komm, heraus, denn deinetwillen bin ich nach Rom gekommen, du Gottlosester und Verführer einfacher Seelen' . . ." Im Anschluß an dieses und andere Wunder, wodurch der Senator Marcellus sich bekehrt und den Simon Magus aus seinem Hause verweist (der aus diesem Anlaß von den Haussklaven mißhandelt wird), berichtet dieselbe Erzählung über das Sprechen eines siebenmonatigen Kindes[2]): „Übel zugerichtet, läuft Simon zum Hause des (Presbyters) Narcissus und fordert an der Tür den Petrus auf, herauszukommen, damit er ihm beweise, daß derselbe an einen jüdischen Zimmermannssohn glaube. Als dies dem Petrus gemeldet wird, schickt er ein Weib mit einem sieben Monate alten Säuglinge auf dem Arme zu Simon hinaus. Draußen spricht das Kind zu dem Magier mit männlicher Stimme und kündigt ihm das baldige Strafgericht für alle seine Schandtaten an . . . Darauf gebietet ihm das Kind, die Türe des Narcissus zu verlassen, und schließt mit den Worten:

[1]) S. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II 1 S. 178.

[2]) Ebenda S. 180.

‚Es sagt dir Jesus Christus: Verstumme durch meinen Namen gezwungen und gehe aus Rom heraus bis zum nächsten Sabbat' . . ."

In Vers 627 f. erwähnt Kommodian ferner einen redenden Löwen, der zur Wirksamkeit der Predigten Pauli beigetragen habe:

Paulo praedicanti, dicerent ut multi de illo,
Leonem populo fecit loqui voce divina.

Lipsius äußerte die Ansicht[1]), daß diese Legende wohl in den verlorenen *Περίοδοι Παύλου* enthalten gewesen sei, aus welchen Nikephoros (Hist. Eccl. II 25) das Begebnis des Apostels mit einem Löwen in der Arena zu Ephesus erzähle.

Inzwischen hat Goodspeed in „The American Journal of Semitic Languages and Literatures" vol. XX N. 2. Ianuary 1904 in äthiopischer und englischer Sprache unter dem Titel The epistle of Pelagia eine apokryphe Erzählung veröffentlicht, welche über die Wirksamkeit des Apostels Paulus zu Cäsarea handelt und u. a. das Begebnis mit einem redenden Löwen enthält, welches dem von Kommodian angedeuteten gleich scheint. Nach Goodspeeds Dafürhalten sind die Hauptzüge der in dem Pelagiabrief gebotenen Erzählung der Geschichte der Pelagia von Tarsus und einer verlorenen Legende über Paulus und den Löwen entlehnt, welche ihrer Art nach mit einer in den Acta Pauli vorkommenden übereingestimmt haben dürfte. Der Brief erzählt (Goodspeed p. 105): „Paulus ging (von Cäsarea) zum Gebirge hin und unterwegs traf er einen gewaltigen Löwen, dessen Höhe zwölf Ellen betrug und seine Gestalt war die eines Pferdes. Und derselbe kam zu Paulus, und sie begrüßten einander, als ob sie sich kennten. Und der Löwe sprach zu Paulus: Willkommen, Paulus, Diener Gottes und Apostel des Herrn Jesus Christus. Ich habe eine Bitte, die du mir erfüllen sollst. Und Paulus sagte zu ihm: Sprich, ich höre. Und der Löwe sagte: Mache mich eingehen in die großen Dinge der Christen (vielleicht Taufe).

---

[1]) Ebenda S. 446 Note 1.

Und Paulus nahm ihn (abseits) und führte ihn ein in die großen Dinge der Christen. Und als er das Gesetz des siebten Tages erfüllt, da sagten sie sich Lebewohl, und Paulus kehrte in die Stadt zurück." Nachdem er dort einen Toten erweckt und mit Erfolg gepredigt, wodurch sich auch die Tochter des Königs, Pelagia, bekehrte und ihrem Gemahl entsagte, um Paulus zu folgen, wird dieser festgenommen und einem Löwen vorgeworfen. Es war derselbe, den der Apostel in das Christentum eingeführt hatte. Als Paulus nun im Theater die Hände zum Gebet ausstreckte, betete der Löwe mit ihm. (p. 107:) „Und als sie geendet mit Gebet und Lobpreisung, wandte sich Paulus zum Löwen und sprach: Willkommen! Und auch der Löwe sprach zu Paulus: Willkommen, unser Vater, willkommen! . . . Und als die Leute ihn mit Paulus reden gesehen hatten, wunderten sie sich und sprachen: Groß ist der Glaube dieses Mannes, selbst die Tiere des Feldes gehorchen ihm und das Volk horcht auf ihn. Und sie sagten: Nimm (ergreife) nun Pelagia, aber laß ihn (Paulus) mit dem Löwen ziehen. Und der Löwe und Paulus gingen hinweg."

19. Tatianus.

Die Polemik gegen den heidnischen Götterglauben in den Instruktionen I 7, 9—13 und I 11, 12—22 scheint der des 8. Kapitels der Oratio adversus Graecos des Tatian nachgebildet zu sein. Vor allem weist darauf die Satire gegen die Seherkunst Apolls, welche ihn bei dem Versuch, die Liebe Daphnes zu gewinnen, im Stiche gelassen und vor einem Fehlwurf mit dem Diskus nicht habe behüten können, durch welchen er den Tod seines Lieblings Hyacinthus verschuldete. Kommodian führt dieselbe also aus (II 11, 12—22):

Lascivientemque Dafinem sic coepit [Apollo] amare,
Et tamen insequitur, dum vult violare puellam:
Gratis amat stultus, nec potuit consequi cursu.
15 Vel si deus erat, occurreret illi per auras:
Sub tecto illa prior venit, remansitque divinus . . .

Lusibus inpositis, dum mitteret discum in altum,
20 Sublapsum non potuit retinere, prostravit amicum:
Ultimus ille dies fuit Hyacinthi sodalis.
Si divinus erat, mortem praecessisset amici.

Beide Stücke verwendet auch Tatian am genannten Ort zu einer gleichen Satyre auf die Wahrsagekunst Apolls: *Ἐπαινῶ σε νῦν, ὦ Δάφνη· τὴν ἀκρασίαν τοῦ Ἀπόλλωνος νικήσασα ἤλεγξας αὐτοῦ τὴν μαντικὴν, ὅτι μὴ προγνοὺς τὰ περί σε τῆς αὐτοῦ τέχνης οὐκ ὤνατο. Λεγέτω μοι νῦν ὁ Ἑκατήβολος, πῶς Ὑάκινθον διεχρήσατο Ζέφυρος; Ζέφυρος αὐτὸν νενίκηκε· καὶ τοῦ τραγῳδοποιοῦ λέγοντος: „Αὔρα θεῶν ὄχημα τιμιώτατον", ὑπὸ βραχείας αὔρας νικηθεὶς ἀπώλεσε τὸν ἐρώμενον.*[1])

Dasselbe achte Kapitel der Or. adv. Graecos sucht den Heiden den nicht göttlichen Charakter ihrer Gottheiten aus deren Unterordnung unter menschliche Schwächen, Leidenschaften und Leiden und unter das Fatum selbst vorzustellen: *Οἱ γὰρ τοὺς μονομαχοῦντας βλέποντες καὶ θάτερος θατέρῳ σπουδάζων, καὶ ὁ γαμῶν καὶ παιδοφθορῶν καὶ μοιχεύων, γελῶν τε καὶ ὀργιζόμενος, φεύγων τε καὶ τιτρωσκόμενος, πῶς οὐχὶ θνητὸς εἶναι νομισθήσεται . . .; Καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διὸς ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην πεπτώκασι τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν ὥσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι κραθέντες;*[2]) Im Verfolg derselben Absicht hebt Kommodian in der Instr. I 7, 9—13 ebenfalls die leibliche Verwundbarkeit der Götter, ihre Unterstellung unter das Fatum, ihre Unzucht, Zornmütigkeit, ihre Kriegslust und ihre leibliche Fortpflanzung, kurz, dieselben Momente wie Tatian in einer ebenso gedrängten Darstellung zum Beweis ihrer sterblichen Art hervor:

O nimium stulti, qui putatis moechos ab astris
10 Nascentes regere aut totam mundi naturam.
In vulnera positi et ipsi sub fata viventes,
Obsceni, furiosi, bellatores, impii vitae,
Et filios totidem mortales illi fecere.

---

[1]) Migne P. G. 6, 823.
[2]) Ibidem 822.

20. „Die Zeichen des Messias“.

(Othoth-ha-Maschiach.)

Auf die von Ebert bemerkte Benutzung dieser jüdischen Schrift bei Schilderung der Rückkehr der verlorenen zehn Stämme Israels im Carmen Vers 959 ff. ist oben S. 281 hingewiesen worden.

21. Hermas. Barnabas. Theophilus-Kommentar.

Von einigen Gelehrten sind noch andere Quellen namhaft gemacht worden, deren sich Kommodian bei Abfassung seiner Dichtwerke bedient habe. So leitete Harnack in der Theologischen Literaturzeitung 1879 n. 3 S. 52 auf Grund von Instr. I 30, 15 f.:

> Estote communes minimis, dum tempus habetis,
> Sicut ulmus amat vitem, sic ipsi pusillos

eine direkte Abhängigkeit des Dichters von Hermas Simil. II ab und glaubte ihretwegen auch andere Übereinstimmungen zwischen beiden auf direkte Benutzung des Pastor zurückführen zu sollen. Derselbe wies ferner auf Berührungen mit der Epistola Barnabae hin; die dafür angegebenen Stellen scheinen sich aber nicht als notwendige Entlehnungen aus dieser Schrift zu bekunden. Denn Instr. I 35, 6: „Finitis sex milibus annis inmortales erimus“ (Carm. 791) bietet sowohl in Ansehung dieser im christlichen Altertum sehr verbreiteten Idee, als ihrer fast gleichlautenden Aussprache seitens des von Kommodian sicher benutzten Laktanz (Instit. VII 25, 3) kaum genügenden Grund zu einer speziellen Beziehung auf Barnab. 15: „Itaque, fili, in sex diebus, hoc est in sex annorum milibus consummabuntur universa“; Instr. I 39 aber, „welche durch alttestamentliche Beispiele das Thema illustriert: iuniores Christo probatos“, dürfte mit Rücksicht auf die übrige Benützung Cyprians eher auf Testim. I 19, als auf Barnab. 13 zurückgehen.

Eine Benutzung des Barnabasbriefes scheint indessen in den Versen 16—19 des Carmen vorzuliegen:

16 Multi quidem bruti et ignoti, corde sopiti,
Nil sibi proponunt cognoscere; more ferino
Quaerunt quod rapiant, aut quorum sanguine[m] bibant,
Dummodo laetentur saginati vivere porci.

Der Dichter schilt in denselben die tierisch-stumpfe Interesselosigkeit an jeglicher Gotteserkenntnis, von welcher sich manche Menschen beherrscht zeigen, deren Sinnen nur auf Raub und Gewalt gerichtet sei, und die in denselben Lebensgenüssen ihr Ergötzen fänden, an welchen auch das satte Schwein sein Genügen habe. Diese Ausführungen sind wohl nur eine Zusammenfassung dessen, was im 10. Kapitel der Epistola Barnabae als Antwort auf die Frage gegeben wird: „Quare autem Moses dixit: non manducabitis suem, neque aquilam, neque accipitrem . . .?“ Es heißt dort: „Moses in spiritu locutus est. Quapropter sic suem ait, quasi diceret: non adhaerebitis hominibus talibus, qui similes sunt porcis. Nam cum in deliciis vivunt, Domini sui obliviscuntur, cum autem destituuntur necessariis, Dominum agnoscunt. Et quidem porcus, quando comedit, dominum non novit, quando autem esurit, clamat, et accepta iterum esca tacet.“ Wie die Verse 16, 17 und 19 dem gleichen Gedanken Ausdruck geben, welcher in diesen Worten liegt, so deckt sich Vers 18 mit dem Inhalt der sich daran anschließenden Zeilen: „Nec manducabis, inquit, aquilam, neque accipitrem, neque milvum, neque corvum. Non adhaerebis, dicit, iis hominibus, qui nesciunt sibi labore ac sudore parare victum, sed aliena rapiunt inique, et cum videantur in simplicitate ambulare, tamen aliis insidiantur. Et aves istae, dum otiosae sedent, quaerunt quomodo alienas carnes devorent, suntque in malitia sua pestiferae.“

In den Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur III 259 ff. suchte Zahn die Verwendung des sog. Theophilus-Kommentars seitens Kommodians nachzuweisen. Für das Recht der These scheint uns unter den von Zahn vorgelegten Vergleichspunkten nicht wenig der Umstand zu sprechen, „daß Kommodian im Carm. Apol. 222

ebenso wie Theophilus von den Juden sagt: Iohannem decollant, während er natürlich weiß, daß das nicht vom Volk, sondern von Herodes Antipas verübt worden ist, cf. Carm. Apol. 512". Auch Instr. I 34, die unter dem Titel „Item Gentilibus ignaris" eine Mahnrede an die Heiden enthält, dürfte Anlaß zu näherer Vergleichung mit dem Kommentar geben. Wie nämlich ihr Eingangsvers

Indomita cervix respuit iugum ferre labori

sowohl wegen des auf die Heiden angewandten Bildes eines ungebärdigen Füllens, als wegen der Ausdrücke gentilis und indomitus an die Erklärung des Theophilus erinnert (Zahn l. c. I 2 S. 61 n. 33): „. . . per pullum asinae lascivum populum gentilem indomitumque significat", so Vers 16:

Gratiam, quam misit Dominus in terra legendam,
Non requiris eam . . .

an die Stelle (Zahn l. c. I 2 S. 44 n. 11): „Thesaurus absconditus in agro gratia est in mundo missa." Die Benutzung des Theophilus-Kommentars durch Kommodian kann daher wohl als wahrscheinlich bezeichnet werden.

II. Als **Nachahmer des Dichters** kommen zwei bischöfliche Schriftsteller inbetracht, deren Blütezeit um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts fällt und die beide nahe Beziehungen zu Arles haben: der eine ist der „aus Gallien, vielleicht aus Arelate gebürtige"[1] Bischof Ennodius von Pavia (473—521), der andere der gefeierte Bischof von Arles Caesarius (502—542).

Der erstere benutzte die Instr. II 32 (Filios non lugendos) als Vorlage des an Armenius gerichteten Trostschreibens (Epist. II 1), um denselben über den Tod seines Söhnchens aufzurichten. Die Nachahmung wurde zuerst von Sirmond erkannt, der in den Noten zu diesem Briefe auf sie aufmerksam machte, und bezieht sich vornehmlich auf den letzten Teil des Gedichtes (V. 12—17):

Germine zabulico facitis ut turbae pronatae,
Extinctos clamatis: qua gratia, false, petisti?

[1]) S. Teuffel, Geschichte der röm. Literatur n. 479.

Nec dolore duxit pater filium mactandum ad aram,[1])
15 Dolore nec vates filium luxit defunctum;
Omnipotentis enim nec flens deducebat alumnum,
Sed Deo devotus festinanter funus agebat.[2])

Im Verfolg derselben Gedanken führt Ennodius aus: „Abraham unicum filium quasi pius pater, quod maius est, laetus exhibuit . . . Tu translatum caelesti iudicio quasi orbatus inquiris [vgl. 13: extinctos clamatis] et quem non obtulisse sacrilegium fuit, hunc oneras fletibus evocatum. In qua causa Davidicum occurrat exemplum, qui feretrum filii ovans et Deo referens gratias antecessit, quod dignatio superna de venerandi prophetae [vgl. 15: vates] semine, quem forte muneraretur, acciverat." Die Nachahmung gibt sich näherhin in folgenden Zügen kund: Ennodius weist, wie Kommodian, auf die Altväter Abraham und David als die Vorbilder eines bei solchem Anlaß in Gottes Ratschluß ergebenen Sinnes hin; von beiden wird gesagt, daß sie sich vom Schmerz nicht niederbeugen ließen, sondern die ihnen zufallende Aufgabe starkmütig erfüllten. Während der Dichter aber nur hervorhebt, daß jene heiligen Männer ihren Schmerz niederkämpften, steigert sein der Rhetorik mehr zugeneigter Nachahmer den Gedanken zu einem Hinweis auf die Freude, welche sie erfüllt hätte. Sodann erwähnt der letztere, wie es Kommodian besonders im ersten Teil des Gedichtes tut, das Unrecht, welches in einer fassungslosen Klage über den Hingeschiedenen liege, und fügt als Trostgrund endlich die ebenso vom Dichter dem „Propheten" (David) beigelegte Erwägung an, daß das Kind aus der elterlichen Pflegschaft in die Gottes übergegangen sei.

Durchsieht man die großenteils Caesarius von Arles angehörigen Predigten des Ps.-Augustinischen Appendix in der Mariner-Ausgabe[3]), so findet man eine so große Zahl

---

[1]) Vgl. Augustin, Sermo 2 c. 1 (Migne 38, 27): credidit (Abraham) nasciturum (Isaac) et non plangit moriturum.

[2]) Vgl. Ambrosius, De virgin. c. 2 n. 9: Non doluit Abraham nec consuluit parentis affectum . . . sed maturavit obsequium.

[3]) Migne P. L. 39.

naher Berührungen mit Stellen aus den Dichtungen Kommodians, daß sich der Gedanke an eine Benutzung und Nachahmung derselben unwillkürlich aufdrängen muß.[1]) Derselbe scheint um so weniger abzuweisen, als Caesarius wegen der kurz nach der Mitte des 5. Jahrhunderts in Arles erfolgten Abfassung der Dichtwerke dieselben sehr leicht kennen konnte und wegen seines eigenen Eifers für moralische Hebung und Belehrung des Volkes an denselben eventuell ein besonderes Interesse nehmen mochte. Betrachtet man unter diesen Rücksichten die Übereinstimmung, welche sich mancherorts zwischen den Darlegungen Kommodians und den Ermahnungen des arelatensischen Bischofs kundgibt, so wird man sich der Annahme kaum verschließen, daß letzterer das Büchlein des eifervollen Aszeten öfter zur Hand genommen und sich durch dasselbe zu manchen ähnlichen Mahnworten habe anregen lassen. Im folgenden sollen nur einige Stellen vorgelegt werden, welche dieser Auffassung zur Bestätigung dienen können.

In den Instruktionen I 7 (De septizonio et stellis) und I 8 (De sole et luna) bekämpft Kommodian den Glauben an die Planeten und an Sonne und Mond als göttliche Wesen, welche das Geschick der Menschen und den Lauf der Dinge regieren (s. I 7, 9 f.). Derselben Auffassung tritt Caesarius im Sermo 130 n. 4 (Migne 39, 2004 f.) entgegen: „Nonnulli enim in haec mala labuntur, ut diligenter observent, qua die in itinere exeant, honorem praestantes aut Soli aut Lunae, aut Marti, aut Mercurio, aut Iovi, aut Veneri, aut Saturno.“ Engere Berührung mit der Mahnung, Sonne und Mond nicht als Götter zu verehren, und ihrer Begründung in der Instr. I 8, 4 f.:

---

[1]) Arnold macht in dem Werke: Caesarius von Arles S. 123 Note 373 auf den von Caesarius (M. 39, 2334 n. 1) und von Kommodian (Instr. I 30, 16) vorgebrachten Vergleich von Ulme und Rebe nach Hermas Simil. II aufmerksam und schließt daran die Bemerkung, daß »Caesarius sich auch sonst mit Kommodian berührt, vgl. M. 39, 1763 n. 3 mit Instr. I 39, 1—4«. Im letzteren Falle nimmt er als gemeinsame Quelle Cyprian Test. I 20 an.

Omnipotens illos, cum conderet omnia primum,
Locavitque ibidem cum saeclis[1]) quarta dierum

zeigen die Worte, welche bei Caesarius kurz nach den vorhin angeführten folgen: „Et solem quidem et lunam Deus pro nobis et nobis profutura constituit, non ut ista duo luminaria quasi deos colamus."

Instr. II 22 fordert unter dem Titel „Bellum cottidianum" zum täglichen Kampf gegen die Leidenschaften auf, von welchen namentlich die libido, luxuria, furia, avaritia genannt werden. Sie schließt sich als Fortsetzung an den in der vorhergehenden Instructio (Martyrium volenti) erörterten Gedanken an (II 21, 15 f.):

Tu ergo qui quaeris martyrium tollere verbo,
In pace te vesti bonis et esto securus,

und endet darum auch ihrerseits wieder mit der Mahnung (II 22, 16 f.):

Verba geris tanta vana, qui sub uno momento
Martyrium quaeris otiosus tollere Christo.

Damit vergleiche man Caesarius im Sermo 239 n. 1 (Migne 39, 2301): „Nemo dicat, fr. car., quod temporibus nostris martyrum certamina esse non possint: habet enim pax martyres suos. Nam sicut iam diximus frequenter, iracundiam mitigare, libidinem fugere, iustitiam custodire, avaritiam contemnere, superbiam humiliare, pars magna martyrii est." Zu dem Titel „Bellum cottidianum" insbesondere aber vergleiche man den Satz in n. 3: „scientes, quod in malis omnibus, quae supra diximus, Christianis quottidiana martyria deesse non possunt" und zu Vers 6:

Maledicti retine linguam, unde Deum adoras

---

[1]) Statt der von allen Hss. gebotenen Lesart »seclis« (saeclis) hat Dombart nach Öhlers Vorgang »stellis« in den Text gesetzt. Die Ausgabe von Ludwig behielt saeclis mit der Erklärung bei (p. XXVII): »hoc est temporibus, quae sole et luna constituuntur«. Vgl. Paulinus Nolan. Poema XIX 53:

Si mentem caelo iacis altius, et super astra
Scire cupis quid sit, vel quid fuerit prius aevo,
Et mundo et saeclis docet ulteriora Iohannes (sc. Evangelista).

den Gedanken des Sermo 265 n. 4 (M. 39, 2239): „cantica luxuriosa et turpia proferendo de lingua, unde debuerant Deum laudare."

Die Instr. II 24 eifert gegen diejenigen „qui de malo donant", d. i., wie ihr Inhalt näher ausführt, gegen die, welche vom Ertrage des Wuchers, der Getreidespekulation und der Übervorteilung im Handel Almosen spenden. Das gleiche berührt Caesarius (M. 39, 2236, 6): „multi sunt, qui de rapinis et fraudibus videntur eleemosynas dare".

Der Aufforderung zur Wohltätigkeit, welche Kommodian in der Instr. II 31, 2 (nach den Const. Apost. II 36) in die Worte zusammenfaßt: „iam et tu communica fratri", entspricht die vom gleichen Gesichtspunkt aus anhebende Behandlung desselben Themas, welche Caesarius mit den Worten einleitet (M. 39, 2248, 2): „Quid est communicare? Communem tuam rem facere cum illo, qui non habet."

Die Instr. II 35 geißelt die Unandacht mancher Gläubigen während des Gottesdienstes. Vers 14 ff. hält ihnen vor:

> Sacerdos Domini cum „Susum corda" praecepit
> In prece fienda, ut fiant silentia vestra,
> Limpide respondis;

Caesarius sagt (M. 39, 1746, 2): „et quoties sacerdos dixerit ‚Sursum corda' securi et fideliter dicunt se habere ad Deum; quod valde pauci et rari in ecclesia fiducialiter et cum veritate dicere possunt . . . carnales vero interdum etiam otiosis fabulis (a Christo) separantur." Über den letzteren Punkt insbesondere handelt die ganze „de fabulosis et silentio" betitelte Instructio. Mit den Anklagen, welche in ihr gegen die Verächter der heiligen Lesungen und unter diesen vor allem gegen das geschwätzige Weibervolk gerichtet werden (V. 5—8; 10 f.):

> Bucina praeconum clamat lectore legente,
> Ut pateant aures, et tu magis obstruis illas;
> Luxaris labia, quibus ingemiscere debes . . .
> Sic feminae quoque coeunt, quasi initent balneo,
> Et de domo Dei ceu nundinae facitis astent,

stimmen wiederum die Klagen überein, welche Caesarius über die unruhigen Störer des Gottesdienstes erhebt (Migne 39, 2275, 4): „Sunt enim plurimi et praecipue pleraeque mulieres, quae ita in ecclesia garriunt, ita verbosantur, ut lectiones divinas nec ipsae audiant, nec alios audire permittant", und wiederum (l. c. 2279, 3): „Quanti in porticibus basilicarum vel in secretariis detractionibus [vgl. Instr. II 35, 19: aut detrahis proximi fama] aut otiosis sermonibus occupantur, inter quos non parvus solet esse numerus clericorum vel (= et) laicorum seu feminarum . . ."

Die Instr. II 36 wendet sich gegen die Trinker und gibt ihnen in Vers 6 f. den guten Rat:

Subministra magis, quod amplius quaeris abuti,
Infimo pauperclo et eritis ambo refecti.[1])

Denselben Rat erteilt ihnen auch Caesarius (M. 39, 2306, 8): „sed quod in illa ebrietate periturum erat, in pauperum refectionem proficiat."

Im Carmen 179 f. hebt Kommodian hervor, daß die Schuld einer Versündigung immer dem Menschen selbst, nicht aber der Versuchung durch den Teufel zuzuschreiben sei:

Si suadet adulter [diabolus], culpa est tua prosequi talem;
Non ille te damnat, sed tu tua sponte te damnas.

Dasselbe betont Caesarius mit ähnlichen Worten (M. 39, 2213, 3): „Diabolus suadet, non cogit ad peccandum. Liberum est homini consentire." Die charakteristischen Übereinstimmungen, welche sich so mancherorts zwischen Kommodian und Caesarius finden, dürften den letzteren wohl als einen Benutzer und Nachahmer des Dichters zu erkennen geben.

---

[1]) Zu der Einwendung, welche der Dichter in Vers 4 f. den Trinker machen läßt:

. . . Dum mortuus, non bibo, dicis;
Optima mihi sunt bibere et corda sopire

vgl. die Inschrift von Narbonne (C. I. L. XIII 5102): »Cupidius perpoto, in monumento meo quod dormiendum et permanendum heic est mihi.«

Fünftes Kapitel.

Der sprachliche Charakter der Dichtungen als Zeuge ihrer Abfassung im fünften Jahrhundert.

Eine zeitliche Abschätzung des Sprachbildes, welches die Dichtungen darbieten, muß in erster Linie auf die Dichtungsform selbst und auf die Kreise Rücksicht nehmen, für welche der Dichter sein Werk bestimmt hatte.

Die von Kommodian angewendete Versart, welche Gennadius als „quasi versus" bezeichnet, charakterisiert sich durch die Zerlegung der Langzeile in zwei Kurzzeilen, durch Vernachlässigung der Quantität und des Wortakzents mit Ausnahme der beiden letzten Versstellen und durch den Gebrauch des einfachen und des Kettenreims. In diesen Merkmalen stimmt sie mit jener rhythmischen Poesieart überein, deren sich Augustin in dem 393 verfaßten „Psalmus contra Donatistas" bedient und die nach den Ausführungen Wilhelm Meyers[1]) als literarisches Genus in den lateinischen Ländern vor Anfang des fünften Jahrhunderts ohne Beispiel ist. Sehen wir von der noch ungelösten, indes wahrscheinlich durch die Annahme eines orientalischen Einflusses zu beantwortenden Frage nach der Entstehung dieser neuen Dichtungsgattung im Lateinischen ab, die im Syrischen an Ephräm, im Griechischen an Methodius und Gregor von Nazianz ihre ersten Vertreter besitzt, so bietet schon ihre Bestimmung, der Volksbelehrung zu dienen, eine genügende

[1]) In den Abhandlungen der Münchener Akademie Bd. XVII 2 (1885) S. 288 ff.

Erklärung für die ihr eigene Vernachlässigung der klassischen Metrik und die Bevorzugung einer volkstümlichen Sprache. Beide Punkte hebt Augustin als geflissentlich erstrebt hervor.[1]) Von der Absicht desselben, durch diese Dichtungsart auf das Volk zu wirken, unterscheidet sich diejenige Kommodians nur durch eine ausdrücklichere Rücksichtnahme auf die gebildeten Stände, indem er im Eingang des Carmen (V. 29 f.) erklärt, daß er sich an hoch und niedrig wende, und im weiteren Verlauf die Voraussetzung ausspricht (V. 579 ff.), daß sein Werk auch von humanistisch geschulten, d. h. mit Cicero, Terenz und Vergil vertrauten Lesern werde zur Hand genommen werden.[2]) Aus diesem etwas höher zielenden Plane des Dichters dürfte aber folgen, daß seine mit so zahlreichen Vulgarismen durchsetzte Sprache zwar als familiär, nicht aber als vulgär in dem Sinne betrachtet werden kann, als ob sie unter dem Durchschnitt der selbst in den gebildeten Kreisen seiner Zeit üblichen Umgangs-

---

[1]) Vgl. Ebert, Gesch. der christl.-latein. Literatur S. 241 f. — Daß Kommodian die Gesetze der klassischen Metrik geflissentlich außer acht läßt, wird allgemein anerkannt. Unter den 1242 Hexametern der Instruktiones hat Manitius (Gesch. der christl.-lat. Poesie S. 30) 37, unter den 1060 des Carmen 26 regelrecht gebaute gezählt. Geht schon hieraus die Richtigkeit der bereits von Rönsch (Zeitschr. f. wiss. Theol. 42, 165 ff.) geäußerten Ansicht hervor, daß K. sehr wohl klassische Verse hätte bilden können, wenn er gewollt hätte, so noch mehr aus der Beobachtung W. Meyers (a. a. O. 301), daß der Dichter im Gegensatz zu der sonst quantitativ regellosen Behandlung seiner Verse im 5. und 6. Fuß »die Schulregeln, welche seit Vergil und Ovid für den Bau des Hexameters galten, sorgfältig beobachtet . . . Die Folge ist, daß im 5. und 6. Fuß die Wortakzente mit den Versakzenten zusammenfallen«. Sowohl durch diesen Umstand, als durch die Beibehaltung der Cäsur nach der dritten (oder vierten) Hebung machen die Zeilen K.s überhaupt noch den Eindruck von Versen. Gesprochen wurden sie im übrigen nach dem gewöhnlichen Wortakzent, nicht anders als die Verse Augustins im Psalmus c. Donat., in welchen ein rhythmischer Zusammenfall von Wort- und Versakzenten auch nur in den beiden letzten betonten Silben gesucht ist.

[2]) Das Wort »rudes« in V. 580 bezeichnet im Sinne der Stelle nicht Illiteraten, sondern Heiden, welche die Anfangsgründe der christl. Religion erlernen, vgl. oben S. 227 f. Eben diesen rudes redet der Dichter eindringlich zu, statt mit Vergil und Cicero sich mit den von ihm im Carmen gebotenen Heilslehren zu beschäftigen.

sprache stehe.[1]) In Rücksicht auf eine zeitliche Bestimmung des Sprachcharakters der Dichtungen weist uns diese Erwägung aber bereits in die Periode eines schon weiter fortgeschrittenen Verfalls der lateinischen Sprache. Wie nahe dieselbe um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Gallien sogar in aristokratischen und geistiger Bildung durchaus nicht fernen Kreisen ihrer Auflösung stand, zeigen die Selbstbekenntnisse und die Werke Gregors von Tours[2]); ein getreues Spiegelbild ihrer Art in den höheren Gesellschaftsklassen um die Wende des 4./5. Jahrhunderts aber bietet die „Peregrinatio Silviae ad loca sancta".[3]) Mit dem familiären Stil der gelehrten Pilgerin und der schmucklosen Schreibart Gregors, die ein zutreffendes Bild des in den gebildeten Kreisen eingetretenen Sprachverfalls geben, dürfte am füglichsten die sprachlich gleich schlichte, aber auch gleich dekadente Darstellung Kommodians zu vergleichen sein. Aus einer solchen sachlich nächstliegenden Parallele aber scheint sich schon der auch durch die Dichtungsform selbst bestätigte Schluß zu ergeben, daß die Abfassungszeit der Werke Kommodians mit Rücksicht auf ihre Sprache um oder in das fünfte Jahrhundert zu setzen sein möchte. Eine eingehendere Prüfung ihres Sprachcharakters in lexikalischer und grammatikalischer Hinsicht wird diese Folgerung näher zu begründen gestatten.

---

[1]) Die Vulgärformen, welche sich bei Kommodian u. a. in der häufigen Vermischung der Kasus finden, sind in Volkskreisen schon im 2. und 3. Jahrh. nach Ausweis der Inschriften etwas ganz Gewöhnliches gewesen. Ähnliche Belege für die Schreibart ungebildeter Leute bieten auch die Epistulae 8 und 21—24 der Cyprianischen Briefsammlung, welche der Kodex T (Reginensis) in der unverfälschten Sprache ihrer Verfasser aufbewahrt hat. S. Hartels Cyprianausgabe III p. XLVIII. In Aufzeichnungen aber, welche, wie diejenigen Silvias und Lucifers von Cagliari, die Sprache der gebildeten Welt widerspiegeln, treten dieselben erst ein volles Jahrhundert später auf.

[2]) Vgl. M. Bonnet, Le Latin de Grégoire de Tours p. 47 s.

[3]) Über die Verfasserin (Aetheria) s. Bludau im ‚Katholik' 1904 S. 61—74.

§ 1.

Worte und Wortbedeutungen bei Kommodian, welche erst bei Schriftstellern nach Anfang des 4. Jahrhunderts nachweisbar sind.

1. **Abuti** = (non uti) neglegere, contemnere.
Instr. II 15, 9: Abuteris Dei mandata et te filium inquis.
„ II 22, 4: Luxuria suadet: abutere, bellum vicisti.

Das Handwörterbuch[6] von Georges notiert diese Bedeutung nicht. Forcellini-De Vit belegt sie aus Kommodian und Paulinus Nol. Ep. 21: „Est autem et sancta superbia, quae huic mundo superbit omnibusque magnis eius et dulcibus et speciosis abutitur.“ Der Thesaurus linguae latinae führt an: Itala cod. Cantabr. [saec. VI.] Luc. 7, 30: „Pharisaei consilium dei abusi sunt.“ Sulpicius Severus Chron. I 44, 6: „Achab verbis Dei a propheta increpitus, cur abusus divino munere hosti sibi tradito pepercisset.“ Maximus Taur. Hom. 28 (Migne 57, 288): „mortuos suscitantem contumaciter abusa contempsit.“ — Ich füge bei Hilarus papa Ep. 11 (M. 58, 31 A): „si transgressor (Mamertus) remediis abutitur satisfactionis et veniae.“

2. **Adesse** = esse
kommt nach Ausweis des Index von Dombart sehr häufig bei Kommodian vor, z. B.
Instr. I 29, 12: Disce Deum, stulte, qui vult te inmortalem adesse.
Carm. 803: Quisque tribus credit et sentit unum [deum] adesse.

Den gleichen Brauch weist das „Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik“ Bd. IV S. 48 bei Dracontius nach. Er findet sich indes schon häufig in dem von Dracontius benutzten Carmen Paschale des Sedulius, so I 45. 129; II 106; III 121. 136. 220. 263. 395. An der letzteren Stelle, um nur diese anzuführen, wird Ps. 91, 13 mit den Worten wiedergegeben:

At iustus palmae similis florebit amoenae
Semper habens frondes et tamquam Libana cedrus
Multiplicandus adest et sidera vertice tangit.

3. **Aeternus** = beatus; **aeternitas** = beatitudo.

Instr. I 1, 1—3: Praefatio nostra viam erranti demonstrat
Respectumque bonum, cum venerit saeculi meta
. Aeternum fieri, quod discredunt inscia corda.

Carm. 669: Aeternitas illi praeparatur, Christo qui credit.

Im selben Sinne wird das Adjektiv vom Ambrosiaster zu Rom. 5, 21 verwendet: „sciens (gratia) nos futuros aeternos" und von Ps. Fulgentius (1. Drittel des 5. Jahrh.) am Schluß der 21. Homilie (M. 65, 889): „Hoc sentiat Christianus et erit aeternus." Bezüglich aeternitas sei hingewiesen auf den Sermo (des Caesarius?) bei Migne 39, 1853 A, sowie auf das Sacramentar. Gothicogallic. (M. 72, 234 C): „felicius (infantes) cum Christo in aeternitate victuri" und (ib. 280 C): „per Unigenitum tuum aeternitatis aditum devicta morte reserasti".

4. **Aptus** = bonus.

Instr. II 21, 4: Tu quidem quod optas (sc. martyrium) res est felicibus apta.

Carm. 881 f.: Vincunt enim lacrimae, deficit manus, corda tremescunt,
Quamquam sit martyribus aptum tot funera ferre.

Der Ausdruck erscheint in dieser Bedeutung auf gallischen Inschriften der späteren Zeit. So bei Le Blant „Inscriptions chrétiennes de la Gaule" n. 253: „Hic iacit Artemia, dulcis aptissimus infans"; und im Corp. Inscript. Lat. XIII n. 2400[c] (vom J. 573):

Mansuetus, patiens, mitis, venerabilis, aptus,
Pauperibus promptus, paradisiacas possidet aptus opes.

5. **Besteus** = bestia.

Instr. I 9, 9: Si vir esse nescis, cum besteis perge morari.

„ I 34, 16 f.: Gratiam, quam misit Dominus in terra legendam,
Non requiris eam, sed sic quasi besteus errans [es].

„ II 7, 1: Falluntur volucres et silvarum bestei viscis.

Über die Ableitung des Wortes aus der (postulierten) Form *besta (aus welcher französ. „bête“ entstanden) s. Archiv I 9. 588 und III 107. Der Ausdruck, dessen Sinn „Tier“ aus den angeführten Stellen erhellt, ist u. W. im übrigen nur bei Gregorius Tur. Hist. Franc. (ed. Arndt I 27: „bisteis deputatur“) nachgewiesen.

6. **Cervicosus** = dura cervice praeditus.

Carm. 261: Gens (Iudaeorum) cervicosa nimis semperque rebellans.

Carm. 543: Nec illud (Iudaei) respiciunt cervicosi, setis erectis.

Forcellini-De Vit führt zum Beleg für das Adjektiv Kommodian, für das denselben entsprechende Substantiv cervicositas Apollinaris Sidonius Ep. VII 9 an. Ersteres kommt indes auch beim Ambrosiaster in der Erklärung von Tit. I 14 vor: „cervicosi inventi sunt (Iudaei)“. — Augustin bedient sich im Sermo VI c. 5 der verwandten Form cervicatus; ebenso die Vulgata Eccl. 16, 11.

7. **Clausus** = obscurus.

Carm. 411: Sed haec est historia clausa, de qua docti revolvunt.

Vgl. Augustin Serm. 71 n. 13 (M. 38, 452): „clause dictum est“; in Evang. Ioh. tr. 17 n. 9 (M. 35, 1532) „clausum est“. Arnobii iun. Conflictus I 8: „Aperi quod dixeris, quia clausum est.“

8. **Codex legis** = litterae sacrae.

Carm. 11: Adgressusque fui tradito in codice legis,
Quid ibi rescirem, statim mihi lampada fulsit.

„Die Kirchenväter wenden seit dem 4. Jahrh. den Ausdruck (codex) immer zur Bezeichnung der Hl. Schrift an. So Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Cassianus, Gregor Tur., Cassiodorus.“ Landwehr im Archiv VI 424.

9. **Congestare** = congerere.

Instr. II 23, 15: Congestet alius: tu bono vivere quaere.

Forc.-De Vit belegt die Form aus Kommodian, das Handw.[6] von Georges aus Augustinus De pecc. mer. I 28.

10. **Cruciarius** = crucifixus.

Instr. I 32, 8: Cruciarium Dominum, si non adorasti, peristi.

Das Wort wird in dem angegebenen Sinne zwar schon von Petronius Arbiter (unter Nero) gebraucht; von christlichen Schriftstellern ist es außer Kommodian u. W. nur von Hilarius von Poitiers im Tractat. in Ps. 121, 8 verwendet worden.

11. **Dolere pro aliquo.**

Instr. I 1, 7: Testifico Dominum: doleo pro civica turba.

Derselben Konstruktion folgt Salvian: s. den Index in der Ausgabe von Pauly.

12. **Dolus** = dolor.

Instr. I 26, 19: Sed in futuro tibi spes est sine dolo vivendi.

Instr. II 32, 1: Filiorum casus licet et dolum cordis relinquat.

Vgl. Schuchardt „Vokalismus des Vulgärlateins" Bd. III S. 9, wo aus Sidonius Ep. V 3 zunächst die gleichartige Form honus = honor angeführt und nach Savaros Bemerkungen zu der Stelle aus Hegesippus V 23 und Isidor I 26 belegt wird. Savaro fährt fort: „Pari modo dolus pro dolor et labus pro labor. D. Ambrosius l. IV. epist. 13. ex Deuteronomio c. 21: Et novacula non satis acuta ne faciat dolum. D. Augustinus tractat. in Ioh. 5 de Nathanaele: Hic est verus Israelita, in quo non est dolus: dolus non dolor est; dolus a duplicitate cordis dictus est. Cassiodorus l. II. epist. 39: Balnea contra diversos dolos corporis attributa." — Im Tractat. VII 18 in Evang. Ioh. (M. 35, 1446) erwähnt Augustin die landläufige Verwechslung von dolus und dolor: „Multi fratres imperitiores latinitatis loquuntur sic ut dicant: Dolus illum torquet pro eo, quod est dolor." — Bei Phoebadius (gest. nach 392) Lib. contra Arianos c. 8 (M. 20, 18 C) steht umgekehrt zweimal dolor für dolus: „Omnis ista quaestio nominis alterius est doloris"; „Hic ergo blasphemiae, hic dictus sacrilegus dolor." — Bei Le Blant „Inscriptions chrét. de la Gaule" liest man dolus statt dolor auf n. 449 (von Vienne 573 n. Chr.) und auf n. 460 A (Sainte-Colombe: „scripsimus non grandem

gloriam, sed dolum filiorum." Über den gleichen Sprachgebrauch Gregors von Tours s. Bonnet p. 367.

13. **Domus Dei** = ecclesia.

Instr. II 35, 11 f.: Sic feminae quoque coeunt, quasi initent balneo,
Et de domo Dei ceu nundinae facitis astent.

Koffmane „Geschichte des Kirchenlateins" sagt (S. 76): „Domus Dei = Gotteshaus war anfangs nicht nötig, da dieser Begriff durch Dominicum ausgedrückt werden konnte. Je mehr dieses Wort aber zurückgedrängt wurde, desto mehr kam domus Dei in Aufnahme." Zum Belege für dominicum = ecclesia führt der Genannte S. 29/30 die Passio Philippi Heracleani episcopi c. 3 († ca. 304) bei Ruinart p. 441, das Itiner. Burdigal. (vom J. 333), Hilarius ad Constant. I 8 und den Libellus precum Faustini et Marcellini c. 20 (M. 13, 97 C und D) an. Bingham, Antiquities VIII 2, erwähnt das Vorkommen desselben Wortes (als einer Übersetzung von *Κυριακόν*) bei Rufin Hist. eccl. I 3 und bei Hieronymus Chron. Olymp. 276 an. 3. Es findet sich auch in der von Hieronymus aus dem Griechischen übersetzten Regula S. Pachomii c. 54. Da seine Verwendung im Sinne von Gotteshaus bei Cyprian de op. et eleem. 15 zweifelhaft ist, so kann als die Zeit seines Gebrauches im allgemeinen das 4. Jahrhundert bestimmt werden. Alsdann ist es durch den Ausdruck domus Dei überholt worden, welcher (neben ecclesia, basilica) lange Zeit üblich blieb. Derselbe findet sich auf afrikanischen Inschriften der Konstantinischen Zeit (s. Künstle in der Tüb. Quartalschrift 67, 416); bei Lucifer Cal. (H. 188, 10): „Iudaeorum milites obsedisse (Alexandriae) fores Dei domus"; bei Optatus Milev. III 1: „Miserat enim [Constans] ornamenta domibus Dei, miserat pauperibus eleemosynam"; bei Maximus Taur. Hom. in circumc. Dom. sive de Cal. Ian. a. E.: „abhorrete vana, refugite falsa, impia declinate, ut ad domum Dei confidenti semper corde venire possitis." Daß er im 5. Jahrh. in Südgallien heimisch war, zeigen die Statuta Eccl. antiqua, deren Can. 63 (91) bestimmt: „Pavimenta domorum Dei

energumeni verrant"; Can. 64 (92): „Energumenis in domo Dei assidentibus victus . . . ministretur." Von Caesarius von Arles ist er oft gebraucht worden, z. B. in der Hom. XII: „consecrationem vero corporis vel sanguinis Christi non alibi nisi in domo Dei audire vel videre poteritis" (M. 39, 2276, 2).

14. **Fanaticus** = idolorum cultor.

Instr. I 37 (im Akrostich): Qui iudaeidiant fanatici.

Zur Bezeichnung der Heiden bedienen sich des Ausdrucks Paulinus Nolan. Poema XXII 33; Hieronymus in Esaiam c. 6., Augustin. in Ps. 40 und besonders oft Gregorius Tur. Vgl. Bonnet „Le Latin de Grégoire de Tours" p. 236: „Delubrum et fanum désignent des divinités payennes . . . En conséquence l'adjectif fanaticus signifie payen: Hist. Franc. I 31; II 10; Mart. I 2; V 43."

15. **Fortia** = miracula.

Carm. 40: Sed et demonstravit [deus] fortia Pharaone decepto.

„ 576: Qui [Christus] si talis erat, qualem isti perfidi [Iudaei] dicunt,
Fortia non fierent testium de verbo per illum.

Den einzigen Beleg für eine gleiche oder ähnliche Verwendung des Wortes finde ich bei Faustus Reiens. (Eusebius Gallican. s. Binius V 1 p. 711 D): „Stabat autem angelus et a dextris stabat, quoniam fortia et prospera nuntiabat." Aus fortia entstand franz. force.

16. **Fuga** = amentia.

Instr. I 7, 18: Lex sine lege fuga vestra: quod vult esse valebit.

Im Kommentar zu der genannten Stelle erklärt Dombart ungewiß: „= indomita fabulandi libido atque licentia?" und erwähnt Diez, Etymolog. Wörterbuch[4] S. 371, „(qui) censet vocabula romanica foga, fougue originem ducere ab eo, quod est fuga". Die Richtigkeit der letzteren Erklärung und den übereinstimmenden Sinn des modernen und alten Wortes zeigt deutlich (außer der Verwendung des Ausdruckes bei Kommodian) eine Stelle des Vigilius Tridentinus

(ca. 390), in welcher es heißt (Migne 13, 557 B): „Alexandria . . . plena Isidis amentia, Serapis fuga."

17. **Gesta** = acta publica (die Akten).

Instr. II 39, 18: Ostenduntur illis et leguntur gesta de caelo.

Der Ausdruck kommt im selben Sinne vor u. a. im Cod. Theodos. 4, 3, 1, bei Vigilius Taps., Augustin (s. Forcellini), Leo I. Ep. XV c. 16 (M. 54, 689 B): „sicut . . . gesta demonstrant."

18. **In ante** = ulterius.

Instr. II 5, 7: Mens bonis invigilet: cave ut non delinquas in ante.

Im gleichen Sinne bedienen sich dieser (nicht mit der klassischen Zeitbestimmung in oder ex ante Kalendas zu verwechselnden) Verbindung die Peregrinatio Silviae (s. Archiv IV 268); Hieronymus adv. Iovinianum 2, 33; Cassianus (s. Archiv I 436); der Auctor Praedestinati (M. 53, 636 C): „ut ad unum versiculum, qui in ante est, timuissetis accedere . . . noluistis in ante ad versiculum aspicere"; Caesarius Arelat. Sermo 294 (M. 39, 2305): „pauperi eleemosynam petenti dicunt: vade, vade in ante et dat tibi Deus"; Gregor. Tur. Hist. Franc. II 16 (M. 71, 151 B).

19. **Ignavia** = ignorantia; **ignavus** = ignorans.

Carm. 69: Ignavia pueris opus est, non certe robustis.
„ 711: Suffecerat illis [Iudaeis] per ignaviam tanta fecisse [contra Christum].
„ 773: Unde quidam errant ignavi talia passum [Christum].

Die gleiche, höchst seltene Bedeutung läßt die Epist. 168 Leonis I. c. 2. (M. 54, 1210 Note p) und des Claudius Marius Victor Genesis I. v. 37 f. (M. 61, 937 C) erkennen:

. . . Contraria nempe,
Quae putat humanae sollers ignavia mentis,
Dum certant, plus pacis habent.

20. **Inspector cordis.**

Instr. II 18, 9: Est Deus inspector, penetrat qui singula corda.

Desseben Ausdrucks bedient sich Augustin Serm. 50, 3: Deus inspector cordis; Sidonius Ep. VII 1: Inspector pectorum Deus; Cassianus Inst. VI 21: inspector cogitationum; Coll. 16, 22: inspector voluntatis; Coll. 17, 17: inspector propositi; das Sacram. Gothic. (M. 72, 268 B): „auctorem lucis, principem luminis, inspectorem cordis . . . veneremur." — Übereinstimmend mit der Vulgata (Sap. 1, 6; Ierem. 17, 10) sagt dagegen Cyprian Ep. X c. 5 (H. 494, 18): „Dominus scrutator est renis et cordis." — Faustinus et Marcellinus Lib. precum c. 34 (M. 13, 107 A): „(Deus) speculator est cordis."

21. Über **Intercedere** als bischöfliche Amtshandlung s. oben S. 114 f.

Instr. II 29, 10: Non gratis aget, pro quo interceditis, ullus.

22. **Manere** = esse.

Instr. II 19, 1: Audi tu vocem, quae vis Christiana manere.
„ II 21, 9 f.: Multi quidem errant dicentes: sanguine nostro
Vincimus Iniquum (= diabolum), quem manentem vincere nolunt.

Über denselben Sprachgebrauch bei Dracontius s. Archiv IV 48. Über die Häufigkeit seines Vorkommens in dem von Dracontius viel benutzten Carmen Paschale des Sedulius können die folgenden, nur unvollständig gesammelten Stellen belehren: I 241. 271. II 63. 67. 106. 277. III 353. In der letzteren heißt es zum Beispiel:

Ni genitor rerum, qui mundum lege coercet
Et nulla sub lege manet, cui condere velle est . . .

23. **Ostare** = arcere, impedire.

Instr. II 18, 15: Induite vestes, quas oportet, frigus ut ostent,
Aut nimium solis . . .

Das Wort (franz. ôter; s. oben S. 148) ist im übrigen erst aus der Lex Salica bekannt (s. Ducange Lex. med. et inf. latin.).

24. **Patria** = regio, provincia, pagus.

Carm. 1031: Vastantur patriae, prosternitur civitas omnis.

Vgl. Ducange „Lexicon med. et inf. latinit.", der Belege für dieselbe Bedeutung aus Augustin, Arnobius iun. und

Späteren beibringt. Im selben Sinn findet es sich bei Le Blant Inscr. n. 425 (V. 13) und n. 628 (nach dem J. 503); bei Faustus Rej. Hom. de S. Maximo Abbate Ler. (Binius V 1. p. 577 G: „Ambiebant illum diversae patriae, sed vel maxime proxima eremi civitas"); bei Gregorius Turon. Hist. Franc. praef.: „patrias subiugavit" (s. Bonnet p. 245 mit Note 3).

25. **Pauperus** = pauper.

Instr. II 20, 16: Prandia ob ea prospice diurna, quae semper
Omnibus omnino diebus [Christus] cum pauperis sumpsit.

„ II 30, 9: Similiterque soror si paupera lecto decumbet.

Bonnet p. 367 notiert aus Gregor von Tours Hist. Franc. IV 40 „pauperorum" und belegt die Form pauperus aus Jordanes, Get. 51, 267 (gens paupera), aus de Rossi Inscr. christ. n. 62 (J. 341) und n. 319 (J. 382), aus Le Blant n. 386 und n. 708 (Ende des 6. Jahrh.).[1])

26. **Pausare** = quiescere.

Instr. II 1, 27: Pausantes in lecto suo mature recedunt (= moriuntur).

In dem Sinne von „ruhen, ausruhen" erscheint der Ausdruck u. W. zum erstenmal auf einer vor wenigen Jahren zu Aquileja gefundenen christlichen Grabschrift vom J. 336, die in den Wiener Studien 24 (1902) 586 ff. veröffentlicht und besprochen wurde.

Auf gallischen Grabschriften tritt das Wort pausare nach Le Blants Beobachtungen (Inscr. chrét. de la Gaule p. XXVII und XXXI) erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts auf und verschwindet auf denselben um die Wende des 6./7. Jahrhunderts. Ersteres stimmt mit der von dem Genannten öfter beobachteten Erscheinung überein, daß die in Italien und besonders in Rom gebräuchlichen Formeln ein halbes

[1]) Der Kodex **T** (Reginensis saec. X) der Cyprianischen Schriftensammlung, welcher durch die Bewahrung mancher Vulgärformen bemerkenswert ist (s. oben S. 332 Note 1), bietet im Kap. 6 des Traktats »De aleatoribus« manus paupera. Über die Uneinigkeit in der Datierung und Lokalisierung des Traktats s. A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900 S. 278 ff.

Jahrhundert später in Gallien heimisch zu werden beginnen. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts wird der Ausdruck in der Schriftsprache von Cassianus Coll. II 5 (M. 49, 533) verwendet: „ut non inter biothanatos (Selbstmörder) reputatus etiam memoria et oblatione pausantium indignus iudicaretur.“ Im gleichen Sinne wie bei Kommodian findet er sich in der Vita Caesarii II 3 n. 24 (M. 67, 1036 C): „cum iam sero pausare venisset“; und n. 25: „suggerebatur ab adstantibus, ut se pausaret“. In der Regula Benedicti (s. Archiv IX 520) wird er in dieser Bedeutung häufig gebraucht.

27. **Plasma, ae** = plasma, atis.

Instr. I 35, 2: Adam protoplastus, ut Dei mandata vitaret,
Belias servator fuit de invidia plasmae.

Georges Handw.[6] notiert nur die Form plasma, atis (Geschöpf) aus Prudentius, Cathem. 7, 184; als Zeugen für plasma, ae führt Forc.-De Vit Kommodian an; derselben Form bedient sich auch Priscillian (s. Archiv III 35) und das Sacram. Gallican. (M. 73, 473 C): „plasmam tuae creaturae in tantum dignaris erigere . . .“

28. **Principium** = principatus.

Instr. II 39, 2: Incolae caelorum futuri cum Deo Christo
Tenente principium, vidente cuncta de caelo . . .

Das Handwörterbuch[6] von Georges verweist für die angezeigte Bedeutung auf Tertullian adv. Hermogenem 19; dort wird dieselbe indes nicht als eine dem Worte bereits eigene, sondern als eine nach Analogie der Doppelbedeutung von ἀρχή aus ihm allenfalls auszuklügelnde Deutung inbetracht gezogen.[1]) Die Bedeutung „Herrschaft“ ist ihm in Wirklichkeit (unter der Einwirkung von ἀρχή) erst viel später zuteil geworden; vgl. Ambrosius in Luc. n. 112

---

[1]) Migne 2, 215 A: »Possum et aliter principium interpretari, non ab re tamen: nam et in Graeco principii vocabulum, quod est ἀρχή, non tantum ordinativum, sed et potestativum capit principatum. Unde et ἄρχοντας dicunt principes et magistratus. Ergo secundum hanc quoque significationem principium pro principatu et potestate sumetur. In principatu enim et in potestate Deus fecit caelum et terram.«

(M. 15, 1832): „quia principium super humeros eius[1]) . . . Unde et ipse interrogatus quis esset, respondit: Principium qui et loquor vobis.“ Sulpicius Severus Chron. I 8, 1: „At Rebecca . . . geminos edidit . . . dictumque responso Dei est duos in his populos praenuntiari et maiorem minoris subdendum esse principio.“ Iohannes Diac. (Migne 59, 404 A): „ordinum (ecclesiasticorum) tenere principium.“

29. **Propalare** = palam facere, prodere.

Instr. II 9, 14: Rex infamis erit, si quis se propalat hosti.

Dieselbe Wortbildung findet sich (nach Forc.-De Vit) bei zwei gallischen Schriftstellern des ausgehenden 5. Jahrhunderts: Sidonius Ep. IX 11: „animus tandem feriaturus iam quae propalare dissimulat, excolere detrectat“; Claudius Mamertus De statu animae I 2: „Enimvero illud, quod istâ paginâ propalatur eiusdemque auctor occultatur, evidens facit indicium eandem, scilicet a quo sit composita, fuisse damnatam.“

30. **Resumere se** = vires reficere.

Instr. II 30, 3: Mitte nummos ei, unde se resumere possit.

Im selben Sinne verwenden diesen Ausdruck die Peregrin. Silviae (Geyer p. 102, 12) und der im 5. Jahrh. lebende afrikanische Arzt Caelius Aurelianus Acutar. II 13. 18; Chronicar. III 7.

31. **Secreta Dei** = paradisus.

Instr. I 29, 11: Et modo si credis, vivitur in Dei secreta.

Vgl. Augustinus, Sermo VI c. 6 (M. 38, 62): Cum esset homo in secreto Dei incolumis erat et bono colore. Exiit a secreto Dei, progressus est Adam de paradiso offenso Deo et factus est vitiosus.

32. Instr. II 32, 4: Septimana } die Woche.
Carm. 834: Hebdomas }

Der gleichzeitige Gebrauch beider Bezeichnungen findet sich bei Kassian, Silvia, Gregor von Tours und Venantius Fortun. Bezüglich des ersteren s. Instit. coenob.

---

[1]) Vulgata Esai. 9, 6: et factus est principatus super humerum eius.

III 11, betreffs der übrigen vgl. Bonnet, Le Latin de Grég. de Tours p. 220, 3. — Das Wort septimana ist erst seit Mitte des 4. Jahrh. nachweisbar.

33. **Titulus** = locus libri.

Carm. 429: Uno volo titulo tangere librum Deuteronomium.

Auf die genannte Bedeutung hat schon Dombart geschlossen, dieselbe aber als unbezeugt in seinem Index mit einem Fragezeichen versehen. Sichere Belege für sie bietet das 3. Buch des Praedestinatus, als dessen Verfasser ein um die Mitte des 5. Jahrh. in Südgallien lebender Schriftsteller gilt.[1]) Nach wörtlicher Anführung der dem 2. Buch entnommenen häretischen Stellen leitet er deren Widerlegung mit den Worten ein (M. 53, 668 B): Dabo his singulis titulis breve responsum . . . Diximus unum titulum . . .

34. **Totidem** = itidem

kommt sehr häufig bei Kommodian vor; als Beispiel sei erwähnt

Instr. I 25, 6: Matura iam messis, tempus totidemque paratum.

Diese eigentümliche Bedeutungsübertragung zeigt sich erst bei Lucifer Calar. (Hartel 57, 19; 100, 21 u. ö.), in der Peregr. Silviae und bei Kassian, Inst. coen. III 9, 2; IX 3, 1.

Der vorgelegte Vergleich zwischen dem Wortschatz und den Wortbedeutungen bei Kommodian und dem Sprachgut der Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts wird leicht eine spezifische Übereinstimmung beider erkennen lassen. Wenn nun Ausdrücke, wie die unter n. 1. 2. 7. 14. 19. 22. 29. 33 erwähnten, den Versuch einer zeitlichen Abschätzung der Dichtungen wohl auf die Wende des 4./5. Jahrhunderts hinlenken, so fehlt es auch nicht an Anzeichen, welche auf einen gallischen Ursprung derselben deuten: als solche dürften die unter n. 5 und 23 angeführten Worte zu nennen sein. Die folgenden Untersuchungen werden beide Auffassungen zu bestärken und zu bestätigen vermögen.

---

[1]) S. Bardenhewer, Patrologie² S. 533.

§ 2.

Lautformen.

1. Instr. I 37 (Akrostich): Qui iudaeiDIant fanatici.

Der Assibilationsprozeß, mittels dessen die Silben di— und ti— vor einem nachfolgenden Vokal in den lateinischen[1]) z-Laut übergingen, hat nach dem Zeugnis der Inschriften in der Vulgärsprache schon im 2. Jahrhundert gewirkt und Formen, wie Zogenes, Zonysius, Azabenicus für Diogenes, Dionysius, Adiabenicus hervorgebracht.[2]) Daß dieselbe Spirantisierung allmählich auch einen gewissen Einfluß auf die hochlateinische Aussprache gewann, scheint der

---

[1]) Wie schon oben S. 169 f. bei Besprechung des Lautklanges von ‚Gaseus' gegenüber ‚Gazeus' erwähnt wurde, hatte das lateinische z für ein römisches Durchschnittsohr die Geltung eines Doppellautes dj (ž), welcher von Grammatikern manchmal als s+d oder d+s beschrieben wird. (Denselben Wert glaubt Blass, Die Aussprache des Griechischen[3], dem ζ wenigstens für die ältere Zeit zuschreiben zu müssen.) Im Unterschied von dem lateinischen z charakterisiert der unter Trajan lebende Grammatiker Velius Longus den Klang des ζ als einen einheitlichen, während der ganzen Dauer seiner Aussprache sich gleichbleibenden, dem s verwandten Laut. Das grundlegende Werk von E. Seelmann, Die Aussprache des Latein nach physiologisch-historischen Grundsätzen, bestimmt denselben genauer (S. 306) als »eine Art gelispeltes s«. Diese Erklärung deckt sich mit der Beschreibung, welche die Hebräische Grammatik von Gesenius-Rödiger von der Aussprachsweise des Sajin gibt: »ז ist ein gelinde säuselndes s, das griechische ζ (das auch die LXX dafür setzen), das französische und englische z, ganz verschieden von dem deutschen Doppellaut z«, welcher einem harten ts entspricht. Wenn, wie in dem Namen der syrischen Stadt Gaza = עַזָּה eine Gemination eintritt, so bedeutet diese wesentlich nicht eine Verschärfung, sondern eine Verlängerung des s-Lautes. Sie übt ihren Einfluß in erster Linie auf die Dehnung des vorhergehenden Vokals: vgl. u. a. Gāza, Gāzaeus, und die Bemerkung des Grammatikers Consentius (Mitte des 5. Jahrh.) bei Keil G. L. V 394, 14: s litteram Graeci exiliter ecferunt adeo, ut cum dicunt ‚iussit', per unum s dicere existimes. — In der Schreibung des Wortes gazophylacium in der Instr. II 14, 12 schwanken die Hss. in einer bemerkenswerten Art, indem **C** gazophilatio, **B** gasophylacio, **A** gaζophylacio bietet. **B** und **A** weisen also auf eine weiche Aussprache des von **C** als z bezeichneten Lauts, und **A** transskribiert denselben sogar direkt durch ζ.

[2]) Vgl. Seelmann a. a. O. 324.

Gebrauch der Form zabulus statt diabolus bei dem Verfasser der Schrift „De mortibus persecutorum" (c. 16), bei Hilarius Pictav. (in Matth. 12, 12 und 24, 16), bei Ambrosius (de fide V 1) und Paulinus Nolanus (Epist. I n. 2. 9) zu zeigen. Kommodian behandelt die Formen zabulus (Instr. II 16, 7) und diabolus (Carm. 152. 775), zacones (Instr. II 27, 1) und diacones[1]) als lautlich völlig gleich, nicht anders, als Paulinus von Nola und der um 470 lebende und durchgehends auf den Gebrauch einer korrekten Sprache und Metrik bedachte Paulinus von Périgueux, welche in ihren Dichtungen diabolus = zăbolus, diaconus = zăcŏnus messen.[2])

Der lautliche Übergang des di- und ti- vor folgendem Vokal zu z ist in der allgemeinen Volkssprache aber vornehmlich im Inlaut durchgedrungen. Während der nach Mitte des 4. Jahrhunderts lebende Grammatiker Servius die zu seiner Zeit schon vernommene Aussprache des di- im Inlaut mittels eines Zischlautes noch tadelt, stellt der um etwa ein halbes Jahrhundert jüngere Grammatiker Papirius als Regel für die richtige Aussprache von Wörtern wie iustiTIa, TaTIus, OTIa die Verwendung des z-Lautes auf[3]), und der um die Mitte des 5. Jahrhunderts wahrscheinlich in Südgallien lebende Grammatiker Consentius (Keil G. L. V 395, 3) verwirft als ebenso falsch die Nichtassibilierung des TI in ‚etiam', als ihre Anwendung in ‚optimus'. Im 5. Jahrhundert scheint demnach diese assibilierende Aussprachsweise herrschend geworden zu sein. Infolge des Gleichklanges von di- und z entstand nun auch die umgekehrte Schreibung, d. i. der Ersatz des z durch di-, für welche ein Beispiel in der obengenannten Form iudaeidiare =

---

[1]) Der Form diaco, nis bedient sich auch Lucifer Calar. (Hartel 322, 18; 330, 8) und Gregor von Tours, s. Bonnet p. 371.

[2]) Paulinus Nol., Carm. adv. Paganos 144: Qui tamen aut non est, aut si est, diabolus ipse est. Die Dehnung des a nach i entspricht der oben unter n. 6 zu erwähnenden Betonungsweise filiŏli etc. — Paulinus Petricord., De vita Martini IV 67 (M. 61, 1038 D): Esse monet diaconus conventu in plebis agendis.

[3]) Seelmann a. a. O. 320.

iudaeizare vorliegt. De Rossi (Inscr. urb. Romae n. 805) hat diese im ganzen indes sehr selten gebliebene Art zum erstenmal auf einer Grabinschrift des Jahres 459 angetroffen, welche baptidiata statt baptizata bot; im übrigen ist sie u. W. nur aus Hss. des 6. Jahrhunderts belegt.[1]) Sie findet sich z. B. in dem Kodex s (Bobian.-Ambros. s. VI.), welcher Fragmente einer „europäischen“ Rezension des Lukasevangeliums enthält, in dem Cypriankodex S(eguierianus) s. VI. — vgl. Hartel 448, 11: exorcidiandos —, und in dem die Schriften des Sulpicius Severus überliefernden Cod. Veronensis, welcher zwar aus dem 7. Jahrhundert stammt, aber aus einer im Jahre 519 vollendeten Hs. geflossen ist.[2]) Zu Dialog. II 6, 2 (Halm 204, 10) liest man dort exorcidiandorum. Dieselbe Form zeigt das Sacramentarium Gallicanum (Migne 72, 500. 502). Die Hs. der Peregrin. Silviae bietet öfters baptidiare.

2. Instr. II 23 (Akrostich) De zelo concupiscenCIae.

Die Assibilation der Silben di- und ti- im Inlaut vor einem folgenden Vokal, welche nach dem Zeugnis der eben besprochenen Form iudaeidiare zur Zeit des Dichters üblich war, weist als auf seine Aussprachsweise des Wortes concupiscentia auf die Form concupiscenžia hin. Wenn Kommodian sich zu ihrem Ausdruck im Akrostich der lateinisch ungewöhnlichen Schreibung mittels C bedient, so scheint dies angesichts der im übrigen sehr korrekten Schreibform der Akrostichen und der Sorgfalt, die auf ihre Gestaltung verwendet ist (s. unten n. 3), als die gelegentliche Benutzung einer schwankend gewordenen Orthographie zu betrachten zu sein, welche schon der Grammatiker Albinus (4. Jahrhundert) mit den Worten korrigiert: „Benedictio et oratio et talia T debent habere in paenultima syllaba, non C.“[3])

---

[1]) Schuchard, Der Vokalismus des Vulgärlateins I 68, erklärt bei Erwähnung dieses Brauchs, daß ihm ein inschriftliches Beispiel nicht gegenwärtig sei.

[2]) S. Halm C. S. E. L. vol. I p. VIII.

[3]) Seelmann, welcher der Ansicht ist, »daß die alten Römer von Anbeginn an bis in das 7. Jahrhundert (n. Chr.) hinein das C überall, auch vor i, e, ae, oe, eu wie K aussprachen« (s. Die Aussprache des

An der Schreibung des Akrostichs mittels C kann trotz der orthographisch richtigen Form „concupiscentia", welche alle drei Handschriften im Titel der Instructio bieten, nicht wohl ein Zweifel sein[1]), da ihr sowohl das durch den Kontext von Vers 18 verlangte Cum, als die schon erwähnte Aussprachsweise des Dichters entsprechen. Die Wiedergabe derselben durch ein CI weist nun in eine Zeit, in welcher das von altersher nicht bloß vor a, o, u, sondern auch vor e und i stets als k gesprochene c wenigstens vor i bereits der Assibilation unterlag. Daß es vor e bei Kommodian noch die Geltung eines k hat, scheint aus der nicht unterschiedenen Schreibung licet im Sinne von liquet und licet hervorzugehen[2]), welcher eine gleich unterschiedslose Verwendung von c und qu auch vor anderen Vokalen zur Seite steht (vgl. quasso = casso: Carm. 301; locuntur = loquuntur: Carm. 594). Die Frage, wann die assibilierende Aussprache des c vor i durchdrang, ist nun unter den Sprachforschern bekanntlich sehr umstritten, doch neigt sich die Mehrzahl derselben und insbesondere der Romanisten der Ansicht zu, daß sie in der allgemeinen Volkssprache (im Gegensatz zu der dieselbe schon früh verwendenden Vulgärsprache) nicht vor dem 5. bis 6. Jahrhundert erfolgte.[3]) Mit Rücksicht sowohl auf

---

Latein S. 332 f.), führt das Aufkommen der Schreibung oracio auf ein Überspringen des T zu C (K) vor halbvokalischem i infolge eines konnexiven Lauteinflusses von T und C zurück (a. a. O. 323).

[1]) Hanssen, De arte metrica Commodiani (Inaugural-Diss. Straßburg 1881) wollte mit Rücksicht auf die Schreibweise des Titels der Instructio (concupiscentia) und aus der Erwägung, daß »Commodianus fere semper optima scribendi ratione in acrostichis utitur« (l. c. 63 sq.), das C in T ändern, wogegen aber schon Dombart (editio p. 93 nota) Einsprache erhob. Daß sich der Dichter unter dem Zwang der akrostichischen Fessel, welche er in der Instructio I 37, 16 eigens erwähnt, zuweilen eine kleine Freiheit in der Wortschreibung gestattete, zeigt z. B. auch das Akrostich der Instr. I 36: »De crucistultitia.« Sowohl hier, als in der Instr. I 41: »De antechristi tempore« bietet aber der von den Hss. gegebene Titel ebenfalls eine verbesserte Schreibung mit zwei s, bezw. mit anti, statt ante.

[2]) Vgl. für c statt qu Instr. I 35, 15: Perdita lex prima; gustat, unde licet (liquet) ille, Qui deos adorat vetitos, mala gaudia vitae.

[3]) Vgl. Pirson, La langue des inscriptions latines de la Gaule (Bruxelles 1901) p. 72. — Bonnet (Le Latin de Grégoire de Tours p. 172)

die im übrigen korrekte, d. i. von Vulgarismen freie Bildung der Akrostichen, als auf den um dieselbe Zeit erst nachweisbaren Ersatz des z durch die Silbe di, welchen Kommodian verwendet, dürfte kein Anlaß vorliegen, bezüglich des bei ihm sich zeigenden Gebrauchs von Ti = Ci von dieser Schätzung abzuweichen.

3. Die Instruktionen I 35 und II 19 sind alphabetische Dichtungen, welche die Verwendung eines K als Anfangsbuchstabens im 10. Vers erheischten. Als Ersatz wählte Kommodian beide Male ein mit Că beginnendes Wort:

Kapite nunc inde vitalia poma credentes —
Kapillos inficitis, oculos nigrore linitis.

Über den Grund dieser Wahl kann im allgemeinen die Bemerkung des Grammatikers Donatus (Mitte des 4. Jahrhunderts) Aufschluß geben: „Supervacuae videntur quibusdam K et Q; qui nesciunt, quotiens A sequitur, K litteram praeponendam esse, non C . . .“; über die Auswahl der beiden mit einem kurzen a beginnenden Worte aber belehrt näherhin die Regel, welche der nach Donat lebende Grammatiker Diomedes mitteilt: „K consonans muta supervacua, qua utimur, quando a correpta sequitur, ut Kalendae,

ist geneigt, den häufigen Wechsel von Formen, wie provincia und provintia, in den Hss. der Werke Gregors auf eine ungleichmäßige Schreibung des Auktors selbst zurückzuführen. Als Grund gibt er an, daß »es überraschen müßte, wenn derselbe diesen Fehler immer vermieden hätte, da nur wenige Tatsachen betreffs der Aussprache in Gallien im 6. Jahrhundert so klar bezeugt sind, als diese Assibilation«. Durchsieht man die Schreibungen des Kodex C der Instruktionen, welcher allerdings erst aus dem 11. Jahrhundert stammt, aber wegen der außerordentlich häufig vorkommenden falschen Wortverbindungen und Worttrennungen den Eindruck erweckt, als ob er aus einem (Uncial-) Kodex mit scriptura continua von einem des Lateins wenig kundigen Schreiber kopiert sei, so legt sich der Gedanke nahe, daß auch der Dichter im Gebrauch des t und c vor i im Text der Instruktionen ebenso frei verfahren sei, wie in dem Akrostich der Instr. II 23. Entsprechend dem c an diesem Orte findet es sich (und zwar in allen 3 Hss.) in Instr. II 24, 13: precio; II 12, 1 (C): milicie; I 40, 2 (C): tociens. Umgekehrt steht t statt c vor i in Instr. I 33, 2: nestius; I 32, 12: fidutia; II 1, 46: crutiabat. Die Schreibung iuditium (II 1, 48; 4, 1; 11, 3) und fatiunt (II 35, 11 nach allen 3 Hss.), fatias, fatiat (II 36, 8; 38, 6; 32, 14) ist sehr häufig. Im Carmen 897 liest man analog Cyrum statt Tyrum.

kaput, kalumniae.[1]) Wie Kommodian sich diese Regel anscheinend hat angelegen sein lassen, so folgt derselben auch das alphabetische Gedicht des Sedulius (A solis ortus cardine) durch Verwendung von Kăterva in der 10. Strophe, und das des Venantius Fortunatus (Lib. hymnor. I 16) durch Einsetzung von Kătus. — Mit den Genannten stimmt Kommodian ferner in dem Gebrauch des (nicht aspirierten) Wortes ymnus als Vertreters des Buchstabens y an der vorletzten Stelle beider Dichtungen überein.

4. Den Gleichklang von X und S zur Zeit des Dichters zeigt die zur Einführung des Buchstabens X in den beiden Abcdarien (I 35 und II 19) verwendete Form:

Xancta Dei lex est, quae mortuos vivere dicit —
Xancta Dei mulier divitias corde demonstrat.

Die Erweichung von x zu s nicht nur in dem von den Lateinern zu allen Zeiten schwächer artikulierten Wortauslaut, sondern auch im In- und Anlaut ist eine im 5. Jahrhundert in Gallien und anderwärts hervortretende Erscheinung. Man vergleiche u. a. visit = vixit bei Le Blant, Nouv. Recueil n. 66 (5. Jahrhundert) und bei De Rossi n. 714. 749 (um das Jahr 450); quiexcit bei Le Blant, Inscr. chrét. n. 338 und bei De Rossi n. 913 (J. 434—494). Santippe C. I. L. XII 213; Xexta = Sexta ib. 5869. — Dieser Erscheinung entsprechen die in den Schriften Gregors von Tours vorkommenden und allem Anschein nach von ihm selbst herrührenden Verschreibungen: senes statt senex, iuxta statt iusta, sancxit statt sanxit.[2]) Mit denselben stimmt die Textüberlieferung der Instruktionen in bemerkenswerter Weise überein, indem alle drei Handschriften zu Instr. II 26, 5 die Form iuxta statt iusta bieten, und Cod. C zu Instr. I 30, 9 extincxit statt extinxit schreibt. Die Annahme, daß dies aber die ursprünglichen Schreibungen des Dichters selbst seien, möchte mit Rücksicht auf den analogen Ersatz des s durch x in den Abcdarien nicht ganz unbegründet sein.

---

[1]) Seelmann a. a. O. 341.

[2]) Bonnet, Le Lat. de Grég. de Tours p. 174.

5. Zu der Form aduliscens in Instr. I 7, 8 bieten speziell zwei gallische Inschriften aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts die Parallele adoliscens: C. I. L. XII 1792 (J. 516) und 2069 (Vienne, J. 524).

6. Die prosodischen Eigentümlichkeiten, welche bei Kommodian auffallen, finden sich fast allgemein bei den Dichtern des 4./5. Jahrhunderts. Man vergleiche

zu butȳro (Carm. 409) Sidonius Apollin. Carm. XII 7: butȳro, während Aemilius Macer (in Augusteischer Zeit) butўrum betont, entsprechend griech. βούτυρον.

Zu filiōli (Instr. II 26, 6) s. Sidonius Apollin. Carm. XV 147: araneōla; ebenso Paulinus Nolan. Poema XV I 117; Dracontius Hexaem. II 137: muliēre.

Zu idŏla (Instr. I 2, 7. 13) s. Prudentius Perist. III 74. X 431, Dracontius Carm. de Deo II 579. Satisf. 96: idŏla.

Zu latēbra (Instr. II 9, 10) s. Paulinus Nol. Poema XVIII 296, Prudentius Cathem. IX 77 und Hamart. 395: latēbra. — Ähnlich bedienen sich Sedulius (Carm. Pasch. III 313. IV 244), Marius Claud. Victor (Genesis I 1), Dracontius (Hexaem. I 1. 14) der Form tenēbrae, während Kommodian (Carm. 421) mit Paulinus Nol. (Poema XVIII 371) tenĕbrae mißt.

Zu augĕre (Carm. 607), lugĕre (Instr. II 32, 10) s. Paulinus Nol. Poema XV 176: fulgĕre, Prudentius contra Symmach. I 162 fervĕre.

Zu erītis (Instr. II 32, 11), fecerītis (II 39, 5) s. Paulinus Nol. Poema XVII 287: erīmus; Prudentius, Praef. ad Psychom. 58: noverīmus; (Iuvencus IV 675: poterīmus).

Als entscheidend für die Frage der zeitlichen Ansetzung der Dichtungen mit Rücksicht auf nur sprachliche Gründe scheint der Gebrauch der Form iudaeidiare bezeichnet werden zu können, welcher ein Herabsteigen unter das fünfte Jahrhundert kaum gestattet. Zu diesem Ansatz stimmt ferner der Gebrauch des assibilierenden CI, die Erweichung des X und die Zulassung gewisser prosodischen Lizenzen, oder besser gesagt, die veränderte Betonungsweise mancher Wörter, welcher Kommodian in gleicher Weise wie die Dichter um die Wende des 5. Jahrhunderts Rechnung getragen hat.

§ 3.
Sprachformen.

1. Nominativi Pluralis auf -as.

Über das häufige Vorkommen derselben schreibt Dombart in den Kommodianstudien[1]): „Auffallend oft findet sich in den Manuskripten Kommodians as für ae im Nom. Plur. Vgl. Carm. 692: sunt tibi positas duas vias; 891: finitimas gentes. Instr. II 26, 9: Vos estis Christi lucernas; II 31, 1: nisi divitias adsunt; II 35, 9: Sed quia divitias faciunt aut pecunias frontem . . . Soll man hier wirklich nur fehlerhafte Schreibweisen annehmen?"

Einer ähnlichen Erscheinung begegnet man auch in den Werken Gregors von Tours. Bonnet (Le Latin de Grégoire de Tours) macht auf dieselbe nach Erwähnung der zuweilen bei Gregor vorkommenden Endung -as im Acc. Plur. von Wörtern der dritten Deklination mit dem Ausdruck einer gewissen Überraschung aufmerksam (p. 377): „Mais ce qui surprend davantage, et qu'on ne peut admettre qu'en présence du témoignage des meilleurs manuscrits de plusieurs ouvrages différents, c'est que cette désinence a été transporté aussi au nominatif: daemonas . . . Machedonas . . . lampadas." Da dieses -as insbesondere auch in der Nominativform von Namen gallischer Völkerschaften auftritt (Sexonas, Lingonas, Sanctonas), so glaubt der Genannte keinen Zweifel in die Richtigkeit der von Arbois de Iubainville gegebenen Erklärung setzen zu sollen, nach welcher dasselbe altgallischen Ursprungs ist. In dem Werke „La déclinaison latine en Gaule à l'époque Mérovingienne" unterscheidet der gelehrte Keltist neben der klassisch lateinischen zwei Arten einer vulgär lateinischen Deklination auf merovingischen Dokumenten: jener gegenüber zeige die erste nur Veränderungen in der Aussprache der Vokale (i statt e, u statt o, oder umgekehrt), die zweite aber lasse den beginnenden Verfall der alten Deklination in dem unterschiedslosen Gebrauch der Kasus erkennen. Zu den spezifisch

[1]) Wiener Sitzgsber. Bd. 107, 755 Note 2.

gallischen Eigentümlichkeiten dieses Vulgärlateins rechnet der Verfasser den Nom. Plur. der ersten Deklination auf -as. Weil derselbe einerseits dem Latein allenthalben fremd sei, anderseits aber so häufig auf merovingischen Dokumenten erscheine, so könne er nicht anders, als aus einer Einwirkung der altgallischen (keltischen) Landessprache erklärt werden, in welcher -as die Endung des Nom. Plur. war; derselbe gallisch-lateinische Sölizismus sei auch in das Altfranzösische und Provençalische übergegangen.

Wenn mit dieser Erklärung, wie wir nicht zweifeln, auch der Grund der von sämtlichen Kommodianhandschriften gebotenen Endung -as für den Nominativ Plural der ersten Deklination berührt ist, so liegt in derselben zugleich ein entscheidender Beweis für den gallischen Ursprung der Dichtungen. Denn die Übereinstimmung der inhaltlich und zeitlich verschiedenen Handschriften (8. 11. 17. Jahrhundert) scheint nur die Annahme zu gestatten, daß der Verfasser selbst der Urheber jener Form ist, deren Verwendung im übrigen dem dekadenten Sprachcharakter der Dichtungen entspricht.

Wegen des gallischen Ursprungs derselben und des fünften Jahrhunderts als der unteren Zeitgrenze, welche die Betrachtung ihres sprachlichen Charakters bisher ergab, dürfte sich ein weiterer Vergleich mit dem durch die Forschungen Bonnets gut bekannten Sprachgebrauch Gregors empfehlen. Der Kürze halber beschränken wir uns auf eine Parallelisierung der Eigentümlichkeiten, welche sich im Gebrauch des Nomen bei Kommodian und Gregor zeigen.

2. Die kontrahierten Nom. Plur. der zweiten Deklination auf i bei Kommodian: fili (Instr. II 17, 8), Babyloni (Carm. 907) entsprechen der sehr häufig bei Gregor vorkommenden pluralen Bildung fili, Aegypti (Bonnet p. 336); die entsprechenden Genetivi Sing. auf -i bewahren dagegen bei beiden ihre volle Form.[1])

---

[1]) »A plerisque iam per unum i ecfertur iste genitivus« sagt der um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Gallien lebende Grammatiker Consentius. (Keil, Grammatici lat. V 359, 20.)

3. Die Nom. und Acc. Plur. der dritten Deklination enden bei Kommodian, wie auch bei Gregor durchgehends auf -is: artis, vocis, sortis, doctoris, virginis. (Vgl. den Index Dombarts s. v. declinatio und Bonnet p. 360.) Umgekehrt bildet der Dichter den Acc. Sing. von turris auf em (Carm. 165). Bonnet bemerkt (p. 395 s.) bezüglich derselben Erscheinung bei Gregor: „Les mots, qui avaient le plus souvent cet accusatif (en im) dans la langue classique, semblent l'avoir perdu: voyez turrem . . . securem . . . navem."

4. Die Genetivi Plur. präsentischer Partizipien nehmen nach einer bei Sidonius und Gregor beobachteten Regel (Bonnet p. 362) die Endung -ium in adjektivischem und verbalem Gebrauch, dagegen -um in substantivischer Verwendung an. Letzteres lassen auch die Formen belantum (= ovium; Instr. I 22, 3) und clamantum (= vatum; Instr. I 40, 2) bei Kommodian erkennen; für das erstere fehlen bei ihm die Beispiele.

5. Das Genus masc. von Substantiven der zweiten und vierten Deklination geht sehr häufig, wie bei Gregor (s. Bonnet p. 345 ss.), so bei Kommodian in das Neutrum über. Es finden sich in den Dichtungen die Formen: actum, flatum, sumptum, typum, victum. Ebenso werden Feminina zu Neutra: gazum, hostium, ignominium, suppetium, victimum, und anderseits Neutra zu Feminina, wie sabbatae statt sabbata in der Instr. I 40, 3. Der Grund der beiden letzten Erscheinungen ist eine gewisse Unsicherheit des Sprachgefühls, welche durch das a im Nom. Sing. der Feminina und im Nom. Plur. der Neutra entstand; dieselbe hat vor allem in Gallien gewirkt und, wie bekannt, auf die französische Nominalbildung einen sehr bedeutenden Einfluß gehabt. Indes sind die Fälle eines formellen Übergangs von Neutra zu Feminina bei Kommodian selten. Was Bonnet (p. 350) betreffs solcher Verwechslungen bei Gregor bemerkt, daß dieselben meist nur halb und zwar auf syntaktischem Gebiet durchgeführt seien, gilt auch bezüglich ihres Vorkommens bei dem Dichter. Halbbildungen dieser Art sind die Formen: (Instr.) I 34, 18: aurea—veniet tibi saecla;

I 35, 17: gaudia—esset; II 1, 15 f. mysteria—compleatur; Carm. 952: olera—sit.

6. Alium und illum verwendet Kommodian stets als das Neutrum zu alius und ille, wie häufig auch Gregor (s. Bonnet p. 385 und 397).

Diese Beispiele der weitgehenden sprachlichen Übereinstimmung beider dürften zeigen, daß sich ein terminus ante quem innerhalb des fünften Jahrhunderts für den Dichter kaum ermitteln ließe, wenn ein solcher nicht bereits durch das äußere Zeugnis des Gennadius und durch geschichtliche Erwägungen gegeben wäre.

§ 4.
Syntaktische Formen.

Aus dem syntaktischen Gebrauch Kommodians heben wir nur wenige Punkte hervor, welche für ein Urteil über die zeitliche Entstehung der Dichtungen inbetracht kommen.

1. Zufolge einer breiteren Aussprachsweise des Vokals **i**, welche nach dem Zeugnis des Grammatikers Consentius im 5. Jahrhundert besonders in Gallien herrschte[1]), war dessen Klang von einem **e** nicht gar verschieden (vgl. virtus—vertu). Aus dieser Lautähnlichkeit erklärt sich sowohl die anscheinend regellose Verwendung von i und e im Abl. Singl. von Wörtern der dritten Deklination (mare, crudele, protegenti, breviori) bei Kommodian und Gregor, als auch der (ebenso ins Französische übergegangene) Gebrauch des Pronomen qui als Form für das Masculinum und Femininum. Bei dem Dichter begegnen wir den Verbindungen femina qui (Instr. II 18, 13); idola qui (Carm. 436); multas gentes qui (ibd. 893). Le Blant bemerkt über das zeitliche Auftreten dieser Formen in Gallien: „En Gaule la première inscription datée, où j'ai trouvé qui feminin, est de l'an 431“ (Inscr. chrét. n. 44: Melania qui vixit).

---

[1]) Galli pinguius hanc (i) utuntur, ut cum dicunt ite, non expresse ipsam proferentes, sed inter e et i pinguiorem sonum nescio quem ponentes (Keil G. L. V. 394, 12).

Eine Nebenform für qui ist cui. Dieselbe findet sich in Instr. II 16, 8 und im Carm. 897. Le Blant belegt dieselbe u. a. aus Arles (coniugi Victorino cui vixit).

2. Die ursprünglich den Kasus obliegenden Funktionen gingen bekanntlich in der spätesten Latinität auf beigesetzte Präpositionen über. Nach der Romanischen Grammatik von Diez III 125 zeigen sich die ersten Spuren der präpositionalen Umschreibung des Dativs bei Schriftstellern des 5. und 6. Jahrhunderts. Daß dieselbe dem Dichter geläufig ist, beweisen die Formen: cur nos similes ad illas (Carm. 36); Ros ad illos erit, nam ceteris poena letalis (ibd. 1018). — Über die eigentümliche Verwendung der Präposition ad zur Umschreibung des Genetivs bei Kommodian s. oben S. 147.

3. Die Bedeutungsänderung der Präposition pro im Spätlatein charakterisiert Wölfflin (im Archiv für latein. Lexik. und Gramm. I 176) also: „Blickt man auf die romanischen Sprachen, . . . so werden wir daran erinnert, daß die Rolle der untergehenden Präpositionen ob und propter den beiden anderen per und pro zugefallen ist. Schon bei Fulgentius mytholog. (488—555) bedeutet pro libidine occiditur soviel als propter . . .; bei Anthimus pro desiderio = *ἡδονῆς ἕνεκα,* pro sapore = saporis causa, wie Rose im Index anführt. Denselben Gebrauch finden wir in der Epitome Valerii (5. Jahrh.)." Kommodian bietet hierzu folgende Parallelen: pro victoria laetus (Instr. II 12, 13); pro eo timebis (I 32, 10); non . . . pro tempore casso, sed propter futurum tempus (Carm. 301); qui frustra pro vita (= vitae causa) coluntur (ibd. 436). — Derselben Redeweise bedienen sich auch Salvian (s. den Index von Pauly) und Gregor von Tours (s. Bonnet p. 615).

4. Die Pronomina ipse und ille haben bei dem Dichter sehr oft nur die Bedeutung des bestimmten Artikels (franz. le). Vgl. Instr. II 14, 6: Ipsam utique nobis praestat requiem veram Ipse Dominator; ibd. 12: et statim exaruit illa (ficulnea); Carm. 870: Pelli iubet populum christianum ipsa de urbe. Denselben Gebrauch zeigen die Peregr. Silviae (Archiv. IV 271), die Regula Benedicti (ibd. IX 506),

Anthimus (s. den Index von Rose) und Gregor von Tours (s. Bonnet p. 278).

5. Eine auffallende Besonderheit der Dichtungen ist das sehr häufige Vorkommen der Partikeln enim und nam im Sinne von sed und autem. Ihrem Analogon begegnet man in den Schriften des Anthimus, Caelius, Dracontius, Ennodius, Fortunats und Gregors von Tours. Auch eine späte metrische Inschrift der Gallia Narbonn. bei Le Blant n. 628 (nach dem J. 500) verwendet nam in der gleichen Art: hoc tomolo cuius tantum nam membra quiescunt.

6. Gemäß einer Beobachtung Dombarts kommt dem Adverbium certe nach disjunktiven Partikeln bei Kommodian eine abgeschwächte Bedeutung zu (= oder doch). Dieselbe Bedeutungsabschwächung des Wortes ist Bonnet in der gleichen Verbindung bei Gregor von Tours aufgefallen (p. 309): „L'adverbe certe est placé le plus souvent après un second aut . . .; le sens du mot n'est pas précisément changé, mais il est affaibli."

7. Endlich erwähnen wir noch eine eigenartige Verwendung der Partikel tamen, welche der Dichter mit Gregor von Tours teilt: dieselbe besteht in der Verknüpfung von Gedanken und Sätzen, welche keinen sachlichen Gegensatz enthalten, sondern nur überleitend miteinander zu verbinden sind, eine Aufgabe, welche der klassische Sprachgebrauch bekanntlich den Partikeln quidem und autem zuweist. Bonnet bemerkt (p. 316), daß er diese Verwendungsart des tamen außer bei Jordanes nur bei Gregor gefunden habe. Erste Spuren eines solchen Gebrauchs hat indes Wölfflin auch in der Peregrin. Silviae entdeckt, in welcher tamen im Sinne von quidem oder autem manchmal mit Pronomina oder Konjunktionen verbunden erscheint.[1]) Bei Kommodian[2]) tritt die von Bonnet angezeigte neue Funktion der Partikel in vollster Entwicklung hervor. Ihren dreifachen Gebrauch im Sinne eines überleitenden sed (autem), eines pleona-

---

[1]) S. Geyer im Progr. von St. Stephan zu Augsburg 1890 S. 28 f.

[2]) Dombart gibt im Index seiner Ungewißheit Ausdruck über den Sinn, in welchem die Partikel tamen vom Dichter verwendet sei.

stischen und eines steigernden quidem mögen folgende Beispiele veranschaulichen.

1. Tamen = sed (autem). Instr. I 25, 2: Tamen vos adhortor, quantocius credere Christo. I 37, 14: Tunc tamen in fossam secum vos caeci deducunt. II 32, 10: Lugere nolite . . . tamen orate pro illis.[1])

2. Tamen = quidem. a) pleonastisch. I 32, 10: Et locus et tempus . . . tibi donatur, Nunc si tamen credis. II 8, 7: Tu si vulnus habes altum, medicumque require, Et tamen in poenis poteris tua damna lenire.[2])

b) steigernd. II 11, 13: Lascivientemque Dafinem sic coepit amare (Apollo), Et tamen insequitur, dum vult violare puellam. Carm. 511: David enim princeps peccavit . . . Peccavit et Salomon et tamen poenituit illos.

Doch nun manus de tabula. Die Untersuchungen über den Sprachgebrauch Kommodians und die Zeit und Örtlichkeit, in welche derselbe weist, glauben wir mit der Folgerung schließen zu dürfen, daß sowohl der Zahl als der Art nach ausreichende Anzeichen den Ursprung der Dichtung im fünften Jahrhundert erkennen lassen und Gallien als ihre Heimat bezeugen.

---

[1]) Andere Beispiele desselben Gebrauchs bieten Instr. I 26, 23; 22, 11; II 1, 36; 2, 16; 4, 5; 32, 2; 39, 12. Carm. 85. 817. 838. 927. 931.

[2]) Der gleiche Sinn der Partikel findet sich in Instr. II 11, 3; 37, 3. Carm. 97. 462. 701. 936.

Zusätze und Berichtigungen.

Zur Einleitung. In letzter Stunde werde ich von P. Delehaye auf die Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne par Paul Monceaux Tome III. (Paris 1905) aufmerksam gemacht, welche S. 451—489 eine recht einläßliche Besprechung Kommodians enthält. Der Verfasser beweist eine sehr eingehende Kenntnis der Dichtungen, und seine Beobachtungen sind u. E. vielfach zutreffend. Unter dieselben gehört beispielsweise die Bestreitung des Titels Carmen Apologeticum, welchen Pitra dem von ihm aufgefundenen Werke gab (vgl. oben S. 226 ff.). M. behauptet sicher mit Recht (p. 469): Le poème n'est pas une Apologie . . . c'est un exposé de la doctrine chrétienne, destiné à compléter l'instruction des fidèles et à préparer la conversion des infidèles. C'est un poème didactique, sur le ton de la prédication . . . (p. 471). Il a voulu écrire une sorte d'Introduction au Christianisme.

Daß der Verfasser den Dichter nach Afrika versetzt, zeigt schon das Werk, in welchem er über ihn handelt. Als die Zeit der dichterischen Tätigkeit desselben nimmt er die Jahre 305—313 an. Seine Lebensumstände behandelt er in engem Anschluß an Aubé und Boissier und läßt auf Grund einer unrichtigen Übersetzung des letzteren (s. oben S. 314 Note 1) Kommodian sogar von christlichen Eltern abstammen und aus eigener Wahl sich dem Heidentum zuwenden, für welchen Schritt derselbe später bei seiner Rückkehr zur Kirche habe Buße tun müssen.[1]) Kommodian scheint ihm Laie gewesen zu sein, aber eine ziemlich hohe Stellung in seiner Gemeinde eingenommen zu haben, wahrscheinlich sei er membre du conseil des seniores, et administrateur de la caisse commune gewesen (p. 463). Die

---

[1]) Der Grund seiner Buße wird ersichtlich bei Vergleichung von Instr. II 8, 1. 2 mit Minucius Felix, Octav. c. 28; s. oben S. 314.

literarische Bildung desselben findet wohl zu wenig Gnade bei Monceaux (p. 466): Il était évidemment peu instruit . . . c' était un de ces hommes, qui ont traversé les écoles, et qui pourtant, cela se voit encore, sont restés des ignorants. Tout au plus, c'était un demi-lettré . . . (p. 484:) Construction, syntaxe et vocabulaire, tout est d'un barbare. (p. 489:) On sent chez Commodien, non la volonté d'écrire comme le peuple, mais l'incapacité d'écrire autrement, et l'effort malheureux pour être correct. La seule explication logique, c'est d'admettre, que l'auteur était un ignorant ou un demi-lettré. Il sème des barbarismes et fabrique des vers détestables, parce qu'il n'a pas su mieux faire.

S. 91 Zeile 15 lies Die (Dea) statt die.

Zu S. 135. Den Adorationsritus der Heiden deutet Sedulius Carm. Pasch. I 229 ff. mit den Worten an:

> Quis furor est, quae tanta animos dementia ludit,
> Ut volucrem, turpemque bovem, tortumque draconem
> Semihominemque canem supplex homo pronus adoret?

S. 171 Note 2 Zeile 4 ist statt „vom Codex v" zu lesen: von den Editionen.

S. 181 Note 1 ist auf einen Schlußanhang verwiesen, welcher den Ursprung der Statuta ecclesiae antiqua behandeln sollte. Diese Abhandlung mußte wegen Raummangels ausfallen und wird anderen Orts veröffentlicht werden.

I. Verzeichnis der erklärten Stellen der Dichtungen.

II. Personen- und Sachregister.



Forschungen
zur
Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben
von

Dr. A. Ehrhard, und **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

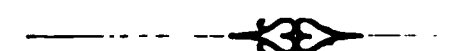
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Sechster Band.

Drittes Heft:

Dr. Joh. Ev. Niederhuber,
Seminarregens in Passau.

Die Eschatologie des hl. Ambrosius.
Eine patristische Studie.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.

Die Eschatologie des heiligen Ambrosius.

Eine patristische Studie

von

Dr. Joh. Ev. Niederhuber,
Seminarregens in Passau.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.



Die Drucklegung des Werkes »Die Eschatologie des hl. Ambrosius von Dr. Niederhuber« wird hierdurch gestattet.

Paderborn, den 5. Dezember 1906.

Das Bischöfliche General-Vikariat

Schnitz.

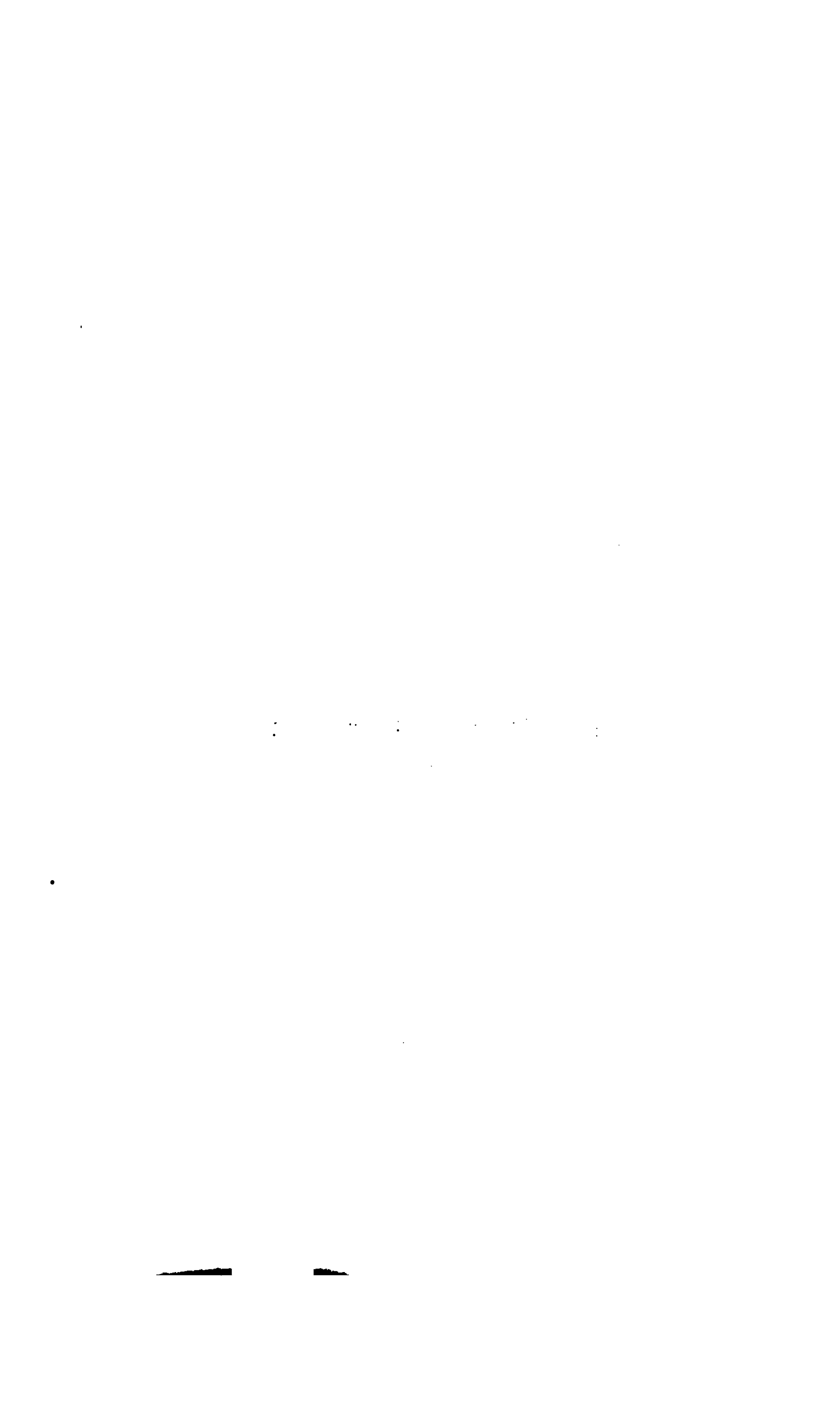
Herrn

o. ö. Universitätsprofessor

Dr. Leonh. Atzberger

in Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet.



Vorwort.

Von der Auferstehungslehre abgesehen behandelt Ambrosius der Eigenart seiner Lehrtätigkeit in Wort und Schrift folgend kein eschatologisches Lehrproblem in längerer, erschöpfender und zusammenhängender Darstellung. Dennoch läßt sich aus den verschiedenen, zerstreut liegenden Fundstellen seiner Schriften verlässiges und genügendes Material zu einer systematisch geordneten, relativ vollständigen Vollendungslehre sammeln und verarbeiten. Die unermüdliche Tätigkeit in der Verkündigung der christlichen Heilswahrheiten mußte ja dem gefeierten Kanzelredner von selbst vielfache Gelegenheit geben von der Hochwarte seines Lehrstuhles aus den Blick des gläubigen Volkes stets von neuem über die Grenzwälle des Erdendaseins hinauszulenken auf die eschatologische Zukunft. Die endgeschichtlichen Ereignisse und Zustände, denen das einzelne Menschenleben wie das große Weltganze in ruhelosem Vorwärtsdrängen entgegenstrebt, bilden den ernsten Hintergrund, von dem sich die Verkündigung der frohen Heilsbotschaft an seine Zuhörer abhebt; sie ergänzen sich aber auch zu einer Fülle mächtigster Motive, womit er die Gemüter der Gläubigen sittigend zu heben und deren Willen zur wirksamen Entgegennahme und Verinnerlichung der ewigen Wahrheiten zu bewegen sucht.

Die Gefahr einer gewissen einseitigen Behandlung, welche hierbei die Lehrgegenstände der Eschatologie in unseren Schriften nach der formalen Seite erfahren, ist leicht erklärlich. In dem durch den Predigtzweck bedingten Streben alles unter dem religiös-sittlichen Gesichtspunkte zu würdigen und für praktische Zwecke zu verwerten läßt der Redner im allgemeinen die physisch-äußere Seite der

endgeschichtlichen Geschehnisse und Zustände sehr weit zurücktreten und verliert sie nicht selten völlig aus dem Gesichtskreise, ohne deshalb dieselben prinzipiell negieren zu wollen. Es werden obendrein die diesbezüglichen Offenbarungsdaten großenteils mystisch-allegorisch auf das religiös-sittliche (geistige) Verhältnis des Menschen zu Gott gedeutet, mitunter förmlich umgedeutet. Und da der Kirchenvater dieses religiös-sittliche Verhältnis, das im Jenseits das Gesamtbefinden des Menschen innerlich-ursächlich bestimmt, seinem ganzen Wesensinhalte nach bereits in der diesseitigen Heilszuständlichkeit grundgelegt und präformiert findet, schaltet sich in seiner praktischen Reflexion hierüber das zeitlich-trennende Moment mehr oder minder aus, so daß für dieselbe der zeit- und endgeschichtliche Heilszustand in eine Bildfläche sich zusammenschiebt, unter einem Gesichtswinkel sich darstellt. Es läßt sich darum die Eschatologie des heiligen Lehrers nicht ohne weiteres von dessen Soteriologie loslösen, soll ihr rechtes Verständnis nicht erschwert werden, ihr Vollinhalt nicht Gefahr laufen Einbuße zu erleiden.

Letztere Erwägungen bestimmten anfänglich den Verfasser der endgeschichtlichen Vollendungslehre unseres Kirchenlehrers dadurch einen festen Unterbau zu geben, daß er ihr als umfangreichere Einleitung die Lehre von der religiös-sittlichen Vervollkommnung und Vollendung des Menschen in der diesseitigen Heilsordnung vorausschicken wollte. Die diesbezüglichen Untersuchungen erweiterten sich indes schließlich zu einer förmlichen Soteriologie, die unter dem Titel „Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden" als 3. u. 4. Heft des IV. Bandes der „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte" 1904 erschienen ist. In der folgenden Abhandlung wird nicht selten auf dieselbe Bezug genommen werden.

Zur allgemeinen Charakteristik der ambrosianischen Eschatologie mag noch zum voraus hervorgehoben werden, daß des Kirchenvaters Grundvorstellungen von den endgeschichtlichen Vorgängen und Zuständen im allgemeinen mit der Offenbarungslehre durchaus übereinstimmen. Es ist freilich

nicht zu leugnen, daß einige Neben- und Gegenströmungen abweichender (chiliastischer, platonistischer, origenistischer) Art in der patristischen Literatur des Orients, aus der sich ja die Theologie unseres Kirchenvaters größtenteils herleitet, noch ihren merklichen Rückschlag auf seine Schriften äußern, seltener freilich inbezug auf die inhaltliche, häufiger in Hinsicht auf die bloß formale Auffassungs- und Darstellungsweise. So viel dürfte sicherlich die vorliegende Abhandlung dartun, daß die eschatologischen Lehrstücke, die allerorts in unseren Schriften bruchstückweise sich vorfinden, bei genauerer Prüfung keinesteils als heterogene, mehr oder minder sich widersprechende Bestandteile der ambrosianischen Theologie auf Grund äußerlicher Reproduktionen und Entlehnungen aus fremden (griechischen) Quellenwerken sich erweisen, sondern als die genuinen Bestandteile eines Lehrsystems, das im Wissensbereiche und Vorstellungskreise des Kirchenvaters durchaus als ein in sich abgeschlossenes, organisch gegliedertes, in seinen Teilen harmonierendes Ganzes vorgelegen hat. Es gilt auch hierher bezüglich mutatis mutandis das Urteil, das Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes, Regensburg 1893, S. 184 f. über unseren Autor als Exegeten fällt: „Was bei dieser ausgedehnten Verwertung fremder Erklärungen eigentümlich bleibt, das ist die Tatsache: man findet in den Interpretationen des hl. Ambrosius doch nichts Fremdartiges, es scheint alles eigenes Produkt zu sein. Diese Erscheinung ist ein Beweis, daß Ambrosius nicht blindlings seinen Quellen folgte, sondern die literarischen Produkte in seinem Geiste verarbeitete und sie auf solche Weise zu seinem Eigentume machte . . . Nur manchmal geschieht es, daß uns, die wir mit der allegorischen Methode nicht mehr so vertraut sind, seine Sprache etwas unklar, seine Allegorien schwer verständlich erscheinen. Hier leistet öfters die Herbeiziehung der benutzten Werke treffliche Dienste und bringt Licht und Klarheit in die ambrosianische Diktion."

Abschließend sei mir gestattet dem päpstlichen Hausprälaten und o. ö. Universitätsprofessor, Herrn Dr. A. Ehrhard

in Straßburg für das allzeit liebevolle Entgegenkommen und die stets opferwillige Unterstützung bei Herausgabe meiner beiden patristischen Studien hiermit meinen ehrfurchtsvollsten, innigsten Dank auszusprechen. Dank auch meinem lieben Kollegen, Herrn Seminarpräfekten Bernhard Hauth, für die unverdrossene Mithilfe bei der Korrektur und Revision der Druckbogen.

Passau, am Tage der hl. Theresia 1906.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Abschnitt.

Die aktuelle und habituelle Endvollendung des Einzelmenschen.

I. Die eschatologische Lehre vom leiblichen Tode.

II. Die auf den Tod unmittelbar folgenden Geschehnisse.

III. Topographische Bestimmung der jenseitigen Orte und Reiche.

IV. Die Lehre von der himmlischen Seligkeit.

V. Das unselige Ende der Unerlösten.

Zweiter Abschnitt.

Die Endvollendung des Menschengeschlechtes und des Universums überhaupt.

I. Die Lehre von der Wiederkunft Christi.

II. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches.

III. Die Lehre vom künftigen Weltgerichte.

IV. Die Lehre von der Weltvollendung.

Erster Abschnitt.

Die aktuelle und habituelle Vollendung des Einzelmenschen.

I. Die eschatologische Lehre vom leiblichen Tode.

1. Das Wesen und die physischen Wirkungen des leiblichen Todes.

Drei Gattungen des Todes (tria genera mortis) unterscheidet Ambrosius „nach dem Vorgange der Schrift“ [1]): den leiblichen oder physischen Tod, den Seelen- oder Sündentod[2]), den mystischen oder geistlichen Tod.[3]) Jede derselben berührt tiefeinschneidend die eschatologische Interessensphäre. Im folgenden soll die endgeschichtliche Bedeutung des leiblichen Todes ins Auge gefaßt werden.

[1]) De excess. fratr. II, 36 sq. Cf. De bon. mort. 2, 3. Expos. in Luc. VII, 35. De parad. 9, 45. Mit welchem Rechte der heilige Lehrer sich auf die Hl. Schrift beruft, erhellt aus Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, Freiburg 1890, n. 169, S. 200 Anm. 1. Durch die im obigen Kontexte genannte dreifache Deutung des Begriffes »Tod« wird allerdings weder die Einteilungsweise der Hl. Schrift noch die unseres Kirchenschriftstellers vollständig erschöpft. Vgl. in letzterer Hinsicht meine Abhandlung, »Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden«, S. 144 ff.

Zur Orientierung sei bemerkt, daß der Stellenzitation die neueste und beste, von C. Schenkl und seinem Sohne besorgte Ausgabe der ambrosianischen Werke zugrunde gelegt wurde, welche als vol. XXXII des Corp. script. eccles. lat., Vindob. 1896—1902, in bisher drei Bänden (pars I in zwei Faszikeln, pars II und pars IV) erschienen ist. Soweit sie noch nicht ediert ist, wurde nach Migne, Patrol. curs. compl., ser. lat. tom. XIV—XVII (S. Ambrosii, Mediol. episc., opera omnia — Abdruck der Maurinerausgabe) zitiert.

[2]) Vgl. Niederhuber, l. c. S. 70 ff., 144 ff.

[3]) S. hierüber ebendaselbst S. 145 ff.

Beruht das irdische Leben des Menschen physisch in der Verbindung des geistigen Seelenprinzipes mit dem materiellen Leibe,[1]) so bildet der Tod „das Ende dieses Lebens"[2]); denn er hat die Trennung der Seele vom Leibe und damit eine Art Auseinanderteilung des Menschen zur Folge: Mors absolutio est animae et mortis et quaedam hominis separatio.[3]) Gerade hierin erblickt Ambrosius das Wesen des physischen Todes. Es sind nur Umschreibungen der sachlich sich gleichbleibenden begrifflichen Bestimmung, wenn er andernorts von einem Hinausgehen, Hinauswandern der Seele aus ihrer körperlichen Behausung, vom Ablegen der irdischen Hülle u. a. m. redet.[4])

Während nun die Seelensubstanz, wie sich zeigen wird, durch die destruktive Arbeit des Todes in ihrem physischen Bestande in keinerlei Weise getroffen wird, hat sie für den Leib, der eine der Mutter Erde entstammende (terra ei mater est[5]), ihr Bild ausprägende (imago terrena, terrestris), „materielle"[6]) Substanz ist, die Auflösung zur Folge, d. h. den Zerfall desselben in die vier elementaren Bestandteile (Feuer, Wasser, Luft, Erde), aus denen er gleich der materiellen Weltschöpfung überhaupt zusammengesetzt ist.[7]) Er entbehrt eben seines Lebensprinzipes, das die Seele ist: Die Seele, versichert der Kirchenlehrer, ist es fürwahr, welche dem

[1]) Über die physischen Bestandteile des Menschenwesens, die Geistigkeit der Seele und ihr natürliches Verhältnis zum Leibe bei Ambrosius s. Niederhuber, S. 2 ff.

[2]) A. a. l. De bon. mort. 8, 34. De excess. fratr. II, 36.

[3]) De bon. mort. 3, 8. Cf. ibid. 2, 3; 8, 31. De Cain et Ab. I, 2, 8; II, 10, 35. De excess. fratr. II, 36.

[4]) Cf. e. g. De Cain et Ab. II, 10, 35. 36. Enarr. in Ps. 36 n. 67. Auch Philo, mit dessen Schriften unser Autor sich außerordentlich vertraut zeigt und »den er in einem Maße verwertet hat wie kein zweiter Schriftsteller« (Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes, Regensburg 1893, S. 184), definiert den Tod als ‚χωρισμὸς καὶ διάζευξις (ψυχῆς) ἀπὸ σώματος'. Bei Atzberger, l. c. n. 137, S. 147 Anm. 11. Die gleiche Wesensbestimmung des Todes sieh bei Plato, Phaedon 67 D. Cf. Cicero, De republ. VI, 14.

[5]) De parad. 12, 54.

[6]) Expos. in Luc. V, 9.

[7]) De Isaac 7, 59. De Abrah. II, 9, 64.

Menschen das Leben eingießt. Wem die Seele eingegossen wird, wird das Leben eingegossen, und von wem die Seele scheidet, von dem scheidet auch das Leben.[1]) Die Belebung des fühl- und leblosen Leibes ist gerade eine jener Funktionen, welche die Seele im Leibe bestimmungsgemäß zu erfüllen hat,[2]) so daß von selbst mit der Scheidung der Seele die Auflösung des Leibes eingeleitet wird.[3]) Daß in der Verwesung noch nicht sein endgültiges Schicksal besiegelt liegt, wird die Auferstehungslehre überzeugend dartun: Ita finis nullus, ubi finis putatur.[4])

2. Die physische Fortdauer und Unsterblichkeit der Seele.

Im Gegensatze zum materiellen Leibe erklärt Ambrosius die Seele nachdruckvollst als eine „höhere Substanz",[5]) ein „einfaches und geistiges" (simplex atque spiritalis[6]) Wesen und verteidigt deren Spiritualität auch in eingehender Polemik gegen die materialistischen Auffassungen, welche in der Seelenlehre der heidnischen Philosophie hervorgetreten waren.[7]) Wegen ihrer Einfachheit und Geistigkeit kann sie selbstredend einem Auflösungsprozesse im Tode nicht verfallen, — sie ist unsterblich. Ihre physische Fortdauer und Unsterblichkeit ergibt sich mittelbar von selbst aus den nachfolgenden eschatologischen Ausführungen, so insbesondere aus dem Nachweise der Ewigkeit der jenseitigen Belohnung und Bestrafung. Aber auch unmittelbar erhärtet und verteidigt der Kirchenvater dieselbe.[8]) Im schärfsten Gegensatze zum „sterblichen Fleische" bezeichnet er

---

[1]) De bon. mort. 9, 42.

[2]) De Isaac 2, 4. De bon. mort. 7, 26.

[3]) De Abrah. II, 9, 64.

[4]) De Cain et Ab. II, 2, 9.

[5]) De parad. 12, 54. Cf. Epist. 34 ad Horontianum n. 3: Animae nostrae potioris creaturae sunt. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 10. De institut. virgin. 3, 17. Exam. VI, 6, 39. De Isaac 2, 4.

[6]) De Isaac 7, 59. Cf. Epist. 34 ad Horontianum l. c.: Animae enim neque tactu aliquo comprehenduntur neque visu corporeo videntur.

[7]) Ausführlich handelt hierüber Niederhuber a. a. O. S. 7 ff.

[8]) Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 11 ff.

die Seele als eine „fortdauernde" (diuturna[1]), „unsterbliche Wesenheit" (immortalis substantia[2]). Und es gilt ihm diese durch Christi Ausspruch (Matth. 10, 28) selbst verbürgte Wahrheit als so zweifellos feststehend, daß er gerade von ihr den Schluß a fortiori zieht, daß das Dasein der Gottheit Christi mit dessen Kreuzestode in nichts Einbuße erlitten habe.[3])

Weil Christus, das Wort Gottes, selbst dieselbe lehre, könne selbstverständlich zunächst aus der geoffenbarten Lehre kein stichhaltiger Gegengrund erbracht werden. Wenn z. B. Gott zum Reichen spreche: weißt du, ob nicht in dieser Nacht noch deine Seele zurückgefordert werde (Luk. 12, 20), so müsse einem derartigen Einwande die Frage entgegengehalten werden, ob denn Gott gesprochen habe: es solle in dir die Seele sterben? Nein! sondern: sie solle von dir abgefordert werden. Die Seele werde also nur zurückgefordert, aber nicht dem Tode geweiht. Wenn sie aber bloß zurückgefordert werde, dauere sie fort. Nur wenn sie dem Tode geweiht würde, könnte sie nicht fortexistieren. Wie sollte sie aber dem Tode überantwortet werden, da doch die Weisheit Gottes in Bezug auf dieselbe gesprochen habe, daß derjenige nicht zu fürchten sei, der zwar den Leib töten, die Seele aber nicht töten könne (Matth. 10, 28); da ferner auch der Prophet betreffs derselben beteuere: meine Seele ist immer in deinen Händen (Ps. 118, 109)? — Auch dem Leugnungsversuche der Epikureer, der „Verteidiger des Lebensgenusses", begegnet Ambrosius, zunächst mit der paulinischen Lehre in c. 15 des ersten Korintherbriefes, durch welche jene ihre Zurechtweisung, die Gläubigen aber die Mahnung erhielten, durch derartige Reden sich nicht irreleiten zu lassen.[4]) Nach der von Ambrosius gegebenen Darstellung[5]) behauptete nämlich die genannte Philosophen-

[1]) Exam. VI, 8, 52.
[2]) De Abrah. II, 7, 44.
[3]) De fid. II, 7, 57.
[4]) Epist. 63 ad eccl. Vercell. n. 18.
[5]) Vgl. hierzu die sachlich gleichlautende Wiedergabe der hierher bezüglichen Lehre Epikurs bei Aug. Confess. VI, 16. Hieron. Contr. Iovin. II, 6: Post mortem nihil est, et mors ipsa nihil est.

schule: Mors nihil ad nos; quod enim dissolvitur, insensibile est, quod autem insensibile, nihil ad nos.[1]) Hierzu bemerkt der Kirchenvater, daß als Folgerung aus einer solchen Lehre sich nur die physische Auflösung der Seele, sogar noch vor der des Leibes, ergeben würde und damit zugleich auch der Verlust alles Tugendverdienstes derselben.[2]) Letzteres Moment in biblischer Einkleidung macht er auch anderenorts gegen die „absurde“ Ansicht derer geltend, die da wähnen, es gebe nur das einzige Leben, das in dieser Welt verlaufe. Sie würden widerlegt durch den nackten Bericht jener biblischen Tatsachen, denen gemäß der gerechte, unschuldige und fromme (Abel), der wegen gnadenvoller Anerkennung seiner Frömmigkeit des Bruders Haß sich zugezogen hatte, noch nicht in der Reife des Alters stehend durch Brudermord das Leben lassen mußte, während der ungerechte, verbrecherische, gottlose, mit Brudermord behaftete (Kain) ein langes Leben führen, ein Weib zu sich nehmen, Kinder hinterlassen und Städte gründen konnte und alles dessen obendrein durch Gottes Zulassung gewürdigt wurde. Ruft nicht bei all dem, fragt der Kirchenvater, laut Gottes Stimme: Ihr seid im Irrtum, wenn ihr glaubt, diese Welt schließe alles Lebensglück in sich?[3]) Wie den Forderungen der Gerechtigkeit, so entspricht der Lehrsatz von der Unverweslichkeit der Seele (dogma de incorruptibilitate animae) auch dem Verlangen des Menschenherzens: „Menschen sind wir und begnügen uns nicht mit einem zeitlich vorübergehenden Sein. Zeitlichen Ursprungs sind wir und an ein künftiges Dasein ohne zeitliches Ende glauben wir. Ewig wünschen wir zu sein.“[4])

Es ist nun freilich die Unsterblichkeit des Geschöpfes

---

[1]) Cf. Usener, Epicur. pag. 71, n. 2, woselbst des Epikur Aufstellung mit denselben Worten formuliert erscheint: *Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.* Daß Ambrosius Epikurs diesbezügliche Schrift *Κύριαι δόξαι* gekannt und benutzt hat, geht aus De bon. mort. 8, 31 hervor.

[2]) Epist. 63 ad eccles. Vercellens. n. 17 sq.

[3]) De Cain et Ab. II, 10, 37.

[4]) De fid. I, 5, 36.

keine absolute und darum verschieden von der Unsterblichkeit des Gottessohnes, wie Ambrosius in längerer Ausführung den Arianern gegenüber darlegt. Denn Geschöpf sein heißt an sich der Vergänglichkeit zugänglich sein.[1]) Jegliche Kreatur schließt darum, wenn sie auch tatsächlich nicht sterben und sündigen sollte, wenigstens die Möglichkeit hierzu in sich,[2]) ist also in (spezifisch) anderem Sinne unsterblich als Gott: alia immortalitas suae (sc. dei Filii) naturae, alia nostra. Das Gebrechliche kann gar nicht in Vergleich gezogen werden mit dem Göttlichen. Es gibt nur die eine Substanz der Gottheit, welche den Tod nicht kennt. Darum hat auch der Apostel (Paulus), wiewohl er sich der Unsterblichkeit sowohl der Seelen als auch der Engel bewußt war, dennoch nur Gott allein das Prädikat der Unsterblichkeit zugesprochen (I. Tim. 6, 16).[3]) Es beruht eben die Unsterblichkeit der vernünftigen Kreatur nicht in der Aseïtät ihrer Natur, sondern im Schöpferwillen Gottes: Nicht einmal der Engel ist von Natur wegen unsterblich, da seine Unsterblichkeit im Willen des Schöpfers begründet ist.[4]) Als ein zeitliches Gnadengeschenk (per gratiam temporalem, ex dono) besitzt sie das Geschöpf im Unterschiede von Gott.[5])

3. Die Allgemeinheit des leiblichen Todes.

Der menschliche Leib ward nicht ursprünglich, sondern erst nachträglich von Gott dem Todeslose unterworfen: Et mors quidem in natura non fuit, sed conversa est in naturam, non enim a principio deus mortem instituit.[6]) Erst die Sünde des ersten Menschen, der vorher den Tod nicht gekostet, hatte den leiblichen Tod zur Folge,[7]) der nunmehr allen gemeinsam ist und allen gebührt.[8]) Niemand darf sich von

---

[1]) De fid. II, 13, 115.

[2]) Ibid. III, 3, 20.

[3]) De fid. III, 3, 19.

[4]) Ibid.: Nec angelus immortalis est naturaliter, cuius immortalitas in voluntate est creatoris.

[5]) Ibid. n. 20. Cf. De Spirit. st. I, 8, 98.

[6]) De excess. fratr. II, 47.

[7]) De parad. 5, 29.

[8]) De excess. fratr. II, 3.

diesem allgemeinen Gesetze (lex communis[1]) eine Ausnahme erwarten; das wäre eine anmaßende Hoffnung.[2]) Denn wie wollte einer, der nicht ausgenommen wurde vom Lose der Geburt, eine Ausnahme vom Tode beanspruchen?[3]) Wollte doch nicht einmal Christus, obschon er konnte, von diesem Gesetze, dem wir mit Notwendigkeit unterworfen sind, ausgenommen sein.[4]) Alle übergibt demnach der Tod dem gleichen Lose, ohne einen Unterschied zu machen bei den Armen, ohne eine Ausnahme zu gestatten den Reichen.[5]) Auch loskaufen kann sich niemand, auch Reiche, auch Gewalthaber nicht.[6]) Nicht einmal eine Verzögerung des Todes vermag sich der Reiche mit seinem Gelde zu verschaffen.[7]) Nichts hat derselbe demnach im Tode vor dem Armen voraus, es müßte denn der Umstand sein, daß die zersetzende Tätigkeit des Todes an seinem wohlgenährten Leibe noch intensiver einsetzen wird, als am Leichname des Armen.[8])

Bei dieser emphatischen Betonung der Ausnahmslosigkeit des Todes im Zusammenhalte mit der unten folgenden, platonisch kolorierten Lehre vom sog. bonum mortis darf es nicht wundernehmen, wenn Ambrosius selbst jene neutestamentlichen Schriftstellen (I. Thess. 4, 15 ff. II. Kor. 5, 1 ff. II. Kor. 15, 51. Joh. 21, 22 ff. II. Tim. 4, 1), durch welche die Bibelexegese mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit Ausnahmen vom Tode ausgesprochen findet, nirgends ausdrücklich zugunsten einer solchen deutet. Nur seine Paraphrase zu I. Thess. 4, 15 f. scheint wohl dahin verstanden werden zu müssen, daß die zur Zeit der Wiederkunft Christi noch lebenden Gläubigen den eigentlichen Tod, d. h. die Trennung der Seele vom Leibe, oder doch wenigstens einen eigentlichen status mortis nicht durch-

---

[1]) De excess. fratr. II, 4.
[2]) Ibid. n. 49.
[3]) Ibid. I, 4.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. II, 6.
[6]) De obit. Valentin. n. 48. Enarr. in Ps. 1, n. 46.
[7]) De excess. fratr. I, 5.
[8]) Exam. VI, 8, 51.

zukosten haben werden: Illi primi (resurgent), heißt es viventes autem secundi; illi cum Iesu, viventes per Iesum;[1]) illis dulcior vita post requiem (sc. mortis), viventibus etsi grata compendia (Abkürzung bezw. Wegfall der Zwischenzeit vom Tode bis zur Wiederkunft Christi), tamen ignota remedia (d. h. wohl, es fehlen Aufschlüsse, durch welchen außerordentlichen Heils- und Veränderungsprozeß dieselben in jene gleiche Zuständlichkeit versetzt werden, in welchen die anderen auf dem ordnungsgemäßen Wege des Todes — remedium mortis ist ein geläufiger Ausdruck bei Ambrosius — und der Auferstehung gelangen).[2]) Ausdrücklich hingegen weist Ambrosius die auf Joh. 21, 22 sich stützende Bezweiflung des leiblichen Todes des Liebesjüngers als unbegründet zurück[3]), weil durch den Apostel selbst klar behoben.

Ausnahmen vom allgemeinen Lose des leiblichen Todes anerkennt indes der Kirchenvater als vom Alten Testamente bezeugt. Er konstatiert zwar von Moses ‚mortuus quidem est', gibt aber sofort zu erkennen, daß es sich hierbei um einen Tod eigener Art handelt, bei dem die Wirkungen des Todes durch eine göttliche Gnadentat paralysiert erscheinen: Mortuus quidem est per Verbum dei,[4]) ut ait scriptura (Deut. 34, 5), non secundum verbum, ut advertas non nuntium mortis, sed gratiae munus expressum, qui translatus magis quam derelictus est (sc. in terra), cuius nemo novit sepulturam.[5]) Sicher darf, wie schon diese

---

[1]) Vgl. in der unten folgenden Besprechung des Todes und Begräbnisses des Moses die Bedeutung, welche Ambrosius der Ausdrucksweise der Hl. Schrift ‚per Verbum' dei im Unterschiede von ‚secundum verbum' beimißt.

[2]) De excess. fratr. II, 48.

[3]) Ibid. II, 49. Ferner Expos. in Ps. 118 serm. 20, 12.

[4]) Vulg: iubente Domino. LXX: *διὰ ῥήματος κυρίου.*

[5]) De Cain et Ab. I, 2, 8 sq. Ambrosius lehnt sich teilweise an Philo, De sacrif. § 8 sqq., pag. 205 sq. (edit. Cohn, vol. I) an. Der Wortlaut der ganzen Stelle heißt: Non legimus de eo (sc. Moyse) sicut de ceteris, quia deficiens mortuus est, sed per Verbum dei mortuus est (Deut. 34, 5). Deus (in Rücksicht auf Exod. 7, 1 wird Moses so genannt) enim neque defectionem aut diminutionem patitur neque adiectionem capit.

Stelle besagt, auch bei Moses ein eigentlicher status mortis nicht angenommen werden, indem er auch dem Leibe nach (gleich Henoch und Elias, sieh das Folgende) in die überirdische Himmelsregion des noch fortbestehenden Paradieses entrückt wurde (translatus est). Denn nicht wird er durch Auflösung des Leibes der Erde anheimgegeben befunden, sondern in Kraft des himmlischen Wortes wurde er der Gnade gewürdigt, daß sein Fleisch nunmehr der Ruhe, nicht so fast des Grabesloses teilhaftig geworden ist.[1])

Noch häufiger und nachhaltiger betont Ambrosius im engen Anschlusse an die Darstellungsweise der Hl. Schrift (vgl. Gen. 5, 24. Sir. 44, 16. IV. Kön. 2, 1 ff. Hebr. 11, 15) die leibliche Entrückung des Henoch und Elias von der Erde, die den Tod nicht kosteten: Entrückt wurde Henoch, erklärt er, entrückt wurde Elias . . . beide samt dem Leibe (ambo cum corpore[2])), Henoch, wie er im sachlichen Einklange mit der Hl. Schrift bemerkt, wegen seines Fromm-

---

Unde et addidit scriptura, quia nemo scit sepulturam eius usque in hodiernum diem (ibid. 6), ut translationem magis quam interitum eius intelligas. Mors enim secessio quaedam est animae et corporis. Mortuus quidem est per Verbum dei, ut ait scriptura, non secundum verbum, ut advertas non nuntium mortis, sed gratiae munus expressum, qui translatus magis quam derelictus est, cuius nemo novit sepulturam. Quis enim in terrenis reliquias eius potuit deprehendere, quem secum esse dei Filius in evangelio demonstravit (Matth. 12, 3)? . . . Vivit enim, qui cum dei Filio est. Moyses autem mortuus quidem legitur, sed per Verbum dei mortuus, per quod facta sunt omnia. Verbo autem dei caeli firmati sunt. Per Verbum igitur dei non lapsus operis, sed firmamentum est. Non ergo tamquam relapsus in terram deprehenditur corporis solutione, sed tamquam Verbi caelestis operatione donatus est munere, ut quietem magis caro eius quam bustum acceperat.

Bene autem inter dominum et servum servatur distantia. Ut praerogativam domini intelligas, servi gratiam, de Moyse legitur, quia sepulturam eius nemo scit, de Christo autem: sepultura eius de terra sublata est (Isai. 53, 8), quia ille secundum mysterium legis expectabat redemptionem, ut resurgeret, hic secundum evangelii donum redemptionem non expectabat, sed donabat . . . Nemo ergo scit sepulturam Moysis, qui vitam eius omnes noverunt, Christi autem sepulturam vidimus, sed nunc iam novimus, qui resurrectionem eius iam agnovimus.

[1]) De Cain I, 2, 8 sq.

[2]) De fid. IV, 1, 8.

sinnes (propter devotionem), Elias ob seines Eifers im Dienste des Herrn (propter zelum Domini[1]). Das Ziel der Entrückung führte beide aufwärts (ad superna) zur gastlichen Aufnahme in die „himmlischen", „ätherischen Wohnräume" (auch ‚promptuaria' genannt), woselbst sie ‚novi generis incolatu' gleich Moses ein Leben in Gemeinschaft mit dem Gottessohn führen, wie es sich beim Verklärungsvorgange auf Tabor (Matth. 17, 3) manifestierte.[2]) Indes war es keineswegs die eigentliche Auferstehungs- oder Verklärungszuständlichkeit, in der ihre Leiber entrückt wurden: Non post resurrectionem, non cum manubiis mortis et triumpho crucis (sc. sicut Christum) viderant illos angeli. Und wenn auch des Moses Leib auf Erden nicht befunden wurde, so lesen wir doch nirgends, daß er der himmlischen Glorie sich erfreute, bevor der Herr durch das Unterpfand seiner Auferstehung die Bande der Unterwelt löste und die Seelen der Frommen zur Erhöhung führte.[3]) Der Leib befand sich eben in jenem Zustande, in welchem er nach seiner Erschaffung ins Paradies versetzt wurde und an der Seligkeit desselben (passiv) teil hatte. Unter dem ‚novi generis incolatus' in ätherischen Wohnräumen ist nämlich der incolatus paradisi im Unterschiede vom regnum caelorum zu verstehen.[4])

Die Frage, ob Henoch und Elias für immer vom Gesetze des Todes ausgeschlossen bleiben, wird in unseren Schriften nicht aufgeworfen und beantwortet. Von Elias heißt es nur, daß Gottes Sohn ihn zur gelegenen Zeit (complacito tempore, d. i. zur Zeit seiner Wiederkunft) zur Erde zurücksenden werde.[5])

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 15.

[2]) Ibid. Epist. 38 ad Simplicianum n. 7. De Cain et Ab. I, 2, 8.

[3]) De fid. IV, 1, 8.

[4]) Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 34 ff., sowie unten die topographische Bestimmung der jenseitigen Orte und Reiche. Damit klärt sich auch näherhin der Sinn des oben Seite 8 f. in der Fußnote gebrachten längeren Zitats über den Tod des Moses.

[5]) De poenit. I, 8, 34. Cf. Expos. in Luc. I, 36.

4. Das ‚bonum mortis'.

Die Lehre vom ‚bonum mortis', welche namentlich der Platonismus in der Philosophie heimisch machte, bildet auch in den Schriften des heiligen Kirchenvaters ein außerordentlich beliebtes und häufig wiederkehrendes Thema. Ein eigenes Buch ‚De bono mortis'[1]) verbreitet sich über diesen Gegenstand und begründet eingehendst jene Schlußfolgerung, in welche die vorausgehende Abhandlung ‚De Isaac vel anima' ausgeklungen hatte: Ergo non timeamus mortem, quoniam requies est corporis, animae autem vel libertas vel absolutio.[2]) Damit ist inhaltlich bereits die Doppelthesis für die folgende Untersuchung ausgesprochen: Der leibliche Tod ist kein Übel, er ist vielmehr ein Gut für den Menschen.

Um von vornherein einer mißverständlichen Auffassung vorzubeugen und die scheinbaren Widersprüche mit einigen Stellen der Hl. Schrift (Gen. 2, 16 f. Deut. 30, 15) zu beseitigen, spricht sich Ambrosius selbst über den Sinn seines Lehrsatzes aus und betont zu diesem Behufe, daß ein dreifacher Tod unterschieden werden müsse. Das ist zunächst der „Sündentod", von dem geschrieben stehe: Die Seele, welche sündigt, soll sterben (Ezech. 18, 4). Dieser Tod allein sei ein Übel (una mors . . . mala).[3]) Damit erledigt sich von selbst der Einwand, es werde der Tod als Gegensatz des Lebens schon von der Schrift (Deut. 30, 15) ein Übel genannt und als solches auch durch den geschichtlichen Ursprung desselben (Gen. 2, 16 f.) gekennzeichnet.[4]) Die Hl. Schrift bezeichne zwar den Tod des Sünders als

[1]) Am meisten kommen außerdem noch in Frage die einleitenden Kapitel der zweiten Trauerrede auf seinen verstorbenen Bruder Satyrus. Abgesehen von der ausgiebigen Verwendung des vierten Buches Esdras ist zu bemerken: ‚Etiam ex philosophiae horreis, quae ad rem suam pertinebant, deprompsit' (Schenkl, S. Ambr. opp., p. I, tom. II, praef. pag. XXXII.). Speziell ist seine häufige Bezugnahme auf Ciceros Tuskulanen zu erwähnen.

[2]) De Isaac 8, 79.

[3]) De bon. mort. 2, 3. De excess. fratr. II, 36.

[4]) De bon. mort. 1, 2; cf. ibid. 4, 13.

bitter (Ekkle. 6, 26) und sehr böse (Ps. 33, 22). Doch ruhe an diesen Stellen der Nachdruck nicht auf dem Terminus „Tod“, sondern „Sünder“. Denn tatsächlich sei auch für den Sünder der Tod das relativ bessere Los. Bitterer und verhängnisvoller gestalte sich nämlich für ihn das Leben, das seine Schuld stets häufe, als der Tod, der ihr ein Ende setze.[1]) — Die zweite Art des Todes ist der „mystische“ oder „geistliche Tod“ (mors mystica, mors spiritalis), wenn nämlich einer der Sünde abstirbt und Gott lebt. Ihn hat der Apostel im Auge, wenn er sagt: Wir sind mit ihm (Christo) durch die Taufe zum Tode begraben (Röm. 6, 4). Dieser Tod nun, durch welchen derjenige, der ihn stirbt, von der Sünde gerechtfertigt wird, ist gut (mors bona est).[2])

Die dritte Art des Todes (mors naturalis) tritt mit dem Ablaufe dieses Lebens und seiner Funktionen ein, d. h. mit der Trennung der Seele vom Leibe. Dieser letztere Tod nimmt nun in der Auffassung der Leute eine gewisse Mittelstellung ein zwischen den beiden erstgenannten (tertia mors media), indem die Gerechten ihn für etwas Gutes, die Mehrzahl dagegen für etwas Schlimmes halten.[3]) Doch an der letzteren Anschauung trägt nicht der Tod die Schuld (non est vitium mortis[4]), dieselbe trägt vielmehr von außen den Charakter des Übels in denselben hinein.[5]) Die Ursache dieser Todesfurcht liegt nämlich in uns selbst, d. h. in der sittlichen Schwäche, mit der wir uns an die Gelüste der niederen Natur und die Genüsse dieses Lebens hingeben,[6]) und in der sittlichen Verschuldung, welche ein Sünden- und Lasterleben über den Menschen bringt.[7]) Hierfür darf aber nicht der Tod,[8]) sondern muß das Gewissen verantwortlich gemacht werden.[9])

---

[1]) De bon. mort. 7, 28; 8, 34. De Cain et Ab. II, 9, 35.

[2]) De bon. mort. 2, 3. S. oben S. 1 Anm. 2 und 3.

[3]) De bon. mort. 2, 3. Cf. De excess. fratr. II, 36.

[4]) De bon. mort. l. c.

[5]) Ibid. 4, 13.

[6]) Ibid. 2, 3.

[7]) Ibid. 4, 13.

[8]) Ibid. l. c.

[9]) Ibid. 8, 31.

Zu diesen Erklärungen über das bonum mortis fügt Ambrosius nun auch die Begründung, und zwar zunächst eine äußere Begründung mit dem Hinweise auf das Beispiel der Altväter und der „weisen und frommen Männer“ überhaupt, welche den Tod nicht fürchteten, sondern vielmehr die lange Dauer der irdischen Pilgerfahrt schmerzlich empfunden und nach Auflösung geseufzt, ja wie Job (3, 2) den Tag ihrer Geburt verflucht haben.[1] In der Sehnsucht nach Befreiung aus den Banden des Leibeslebens ruft z. B. der greise Simeon sein flehentliches ‚nunc dimittis‘ (Luk. 2, 29). In der gleichen Seelenstimmung verlangt David aus der Pilgerschaft durch die Fremde nach der gemeinsamen Heimat aller Heiligen.[2] Von ähnlicher Anschauung ausgehend preist der Prediger die Toten vor den Lebendigen glücklich und am glücklichsten den, welchen die Geburt überhaupt noch nicht ins Erdenleben eingeführt hat (Ekkle. 4, 2 f.).[3] Selbst die Heiden wissen sich vielfach über das Todeslos zu trösten.[4] Nur die (philosophisch) Ungebildeten (‚insipientes‘) fürchten den Tod als der Übel größtes. Indes erscheint auch ihnen in Wahrheit nicht der Tod als solcher, sondern jenes Los als bitter und beklagenswert, das in ihren heidnischen Wahnvorstellungen des Menschen nach dem Tode harren soll, nämlich der völlige Untergang der Natur oder die Strafen, mit denen die mythische Dichtung droht.[5]

Als dreifachen inneren Beweggrund, aus dem zunächst die gebildeten Heiden ihren Trost beim Tode schöpften, nennt Ambrosius im Einklange mit Ciceros Ausführungen im ersten Buche seiner Tuskulanen die Allgemeinheit bezw. Gemeinsamkeit (communitas naturae) und Naturgemäßheit (ius naturae) des Todes, sowie die Unsterblichkeit (immor-

---

[1]) De bon. mort. 2, 3.

[2]) Ibid. 2, 5.

[3]) Ibid. 2, 4 sq. Cf. De excess. fratr. II, 30 sq. Expos. in Ps. 118 serm. 18, 3.

[4]) De excess. fratr. II, 50.

[5]) De bon. mort. 8, 32 sq. Die hier folgende Detailausführung lehnt sich inhaltlich an Cic. Tuscul. I, 10 sqq. und mehr noch an Vergils Aeneis l. VI. (Schilderung der Unterwelt) an.

talitas), welche durch den Tod keinerlei Einbuße erfahre.[1]) Auf analoge Gründe stützt der Kirchenvater auch seinerseits den Nachweis dafür, daß der Tod in Wahrheit, d. h. im Gegensatze zur fälschlichen ‚opinio mortis'[2]), kein Übel sei. Nur erfährt jenes dreifache Argument vom Standpunkte der christlichen Lehre eine noch intensivere Beleuchtung und wesentliche Ergänzung: Mortem non esse lugendam, erklärt er, primum quia communis sit et cunctis debita, deinde quia nos saeculi huius absolvat aerumnis, postremo quia somni specie, ubi ab istius mundi (ab istiusmodi?) labore requietum sit, vigor nobis vivacior refundatur.[3]) Vorerst benimmt sonach die Tatsache seiner Allgemeinheit und Naturgemäßheit dem Tode den Charakter eines Übels.[4]) Von ersterer wurde bereits oben gehandelt. Letztere, die Naturgemäßheit des Todes, betont der Kirchenvater ebenfalls mit einer solchen Ausschließlichkeit, daß er auch nicht einmal secundum quid eine Naturwidrigkeit desselben zugibt, ja demselben sogar den unmittelbaren Charakter der bloßen Pönalität abspricht: Non quae (mors) naturalis, eadem poenalis.[5]) Derselbe steht allerdings in ursprünglichem Zusammenhange mit der Sünde, weil gerade letztere die äußere, geschichtliche Veranlassung für sein Dasein bildet[6]); denn unsere Natur wurde nicht von Anfang an, sondern erst nachträglich von Gott dem Gesetze des Todes unterworfen: Mors quidem in natura non fuit, sed conversa est in naturam; non enim a principio deus mortem instituit.[7]) Indes wurde nach der konsequent festgehaltenen Lehre des Ambrosius der Tod nicht etwa von der Gerechtigkeit Gottes als Strafe der Sünde über den Menschen verhängt; derselbe

---

[1]) De excess. fratr. II, 50.

[2]) De bon. mort. 8, 31.

[3]) De excess. fratr. II, 3.

[4]) Cf. Cic. Tuscul. I, 49, 119: Quod omnibus necesse est, idne miserum esse uni potest? Ibid. n. 118: Nihil (sc. ne mortem quidem) in malis ducamus, quod sit vel a diis immortalibus vel a natura, parente omnium, constitutum.

[5]) De excess. fratr. II, 37.

[6]) Cf. De parad. 5, 29: Causa mortis in medio paradisi.

[7]) De excess. fratr. II, 47.

ist vielmehr ausschließlich als ‚remedium naturae' zu betrachten, als Gnadenerweis der göttlichen Barmherzigkeit an den gefallenen Menschen. Solange nämlich dem paradiesischen Leben des Menschen der Quell alles Guten unaufhörlich zuströmte, benötigte Gott des Todes nicht zur Hilfeleistung an den Menschen. Erst als die Sünde das Menschenleben dem Elende unaufhörlicher Mühe und unerträglicher Not preisgegeben hatte, bedurfte der Mensch der Abhilfe im Tode, der diesem traurigen Zustande auf Erden ein Ende setzen sollte.[1]) Die Hl. Schrift findet hierbei Ambrosius nicht bloß nicht im Widerspruche damit, wenn sie auch den Ursprung des Todes auf die Bosheit des Menschen zurückleite (Sap. 1, 13; 2, 24), sondern in vollstem Einklange damit. Denn der Urteilsspruch, der den gefallenen Menschen der Strafe überantwortete (Gen. 3, 17 ff.), schließe keineswegs den Tod als Strafobjekt in sich, sondern stelle ihn nur als zeitliche Grenze hin, an der die irdische Strafvollstreckung ihren Abschluß finden sollte (poenarum nostrarum meta[2]), So entspricht und entspringt demnach dem ambrosianischen Gedankengange zufolge der Tod nur der natürlichen Anlage und insbesondere den natürlichen Bedürfnissen des so tief in den Fluch der Erbschuld hineingeratenen Menschen: Est ius naturae.[3])

Nach dem zweiten oben genannten Argumente kann der Tod, selbst wenn mit ihm nach heidnischer Vorstellung alles bewußte Seelenleben aufhören würde (‚sensu caret'), schon darum kein wahres Übel sein, weil gerade er für den Menschen Erlösung von allen Übeln des diesseitigen Leibes- und Weltlebens bedeutet.[4]) Es hieße die ambro-

---

[1]) De excess. fratr. II, 47.

[2]) Ibid. n. 37 sq. Cf. Expos. in Luc. VII, 110.

[3]) De excess. fratr. II, 50. Cf. De fid. II, 7, 57. Die Ansicht Försters (Ambrosius, Bischof von Mailand, eine Darstellung seines Lebens und Wirkens, Halle 1884, S. 172), Ambrosius betrachte den Tod unter einem doppelten Gesichtspunkte: als Strafe und Folge der Sünde (Belegstellen fehlen) und zugleich als Übergang zum höheren Zustand usw., bedarf sonach der Richtigstellung.

[4]) Cf. Cicero, l. c. I, 49, 118: Laeti et agentes gratias (sc. deo denuntianti, ut exeamus e vita) pareamus emittique nos e custodia et

sianischen Schriften zum großen Teile ausschreiben, wollte man den in unzähligen Variationen wiederkehrenden Gedanken zur erschöpfenden Darstellung bringen, daß das Leben des Menschen in „dieser Welt" und der Aufenthalt der Seele im irdischen Leibe in physischer und ethischer Hinsicht fort und fort als drückendste Last sich fühlbar macht. Schon in physischer Hinsicht wirft der Kirchenvater die durch die tägliche Erfahrung selbst beantwortete Frage auf: Welches Unglück gibt es, mit dem wir nicht in diesem Leben heimgesucht würden? Welche Stürme und Gefahren, die wir nicht über uns ergehen lassen müßten? Welches Ungemach, das uns nicht treffen würde? Und welche Verdienste gibt es, die hiervon verschont blieben?[1]) Gerade am Beispiele der verdientesten Patriarchen weist er ausführlich[2]) nach, „daß auch heilige Männer in dieser Welt gar schweres und gar vielfaches Ungemach über sich ergehen lassen mußten, ohne daß ihnen ihre Verdienste (in dieser Beziehung) gefrommt hätten".

Dieser Notschrei des physischen Elendes, der durch unser Leben geht, findet seinen mächtigen Widerhall auf dem ethischen Gebiete und dringt hier doppelt schmerzlich ans Herz des ängstlich besorgten Kirchenlehrers. Erblickt er doch überall die Seele den verderblichen Einflüssen der antichristlichen, dämonischen Machtentfaltung von außen und den verführerischen Gelüsten des eigenen Fleisches im Innern ausgesetzt, „so daß kaum der Gerechte sich aufrecht zu halten weiß inmitten so vieler nachteilig auf ihn einstürmender Leidenschaften".[3]) Eine solche Sachlage drängt von selbst zur Schlußfolgerung, welche Ambrosius in folgender Weise formuliert: Wenn also das Leben voll der

---

levari vinclis arbitremur. Cf. ibid. 11, 25; 49, 117. Selbst wenn der Tod völligen Untergang der Natur bedeuten würde, erklärt Cicero genannten Orts, so würde er dennoch kein ‚dies horribilis' für uns sein, sondern nur das bessere Los (‚quid melius?'), das uns treffen könnte.

[1]) De excess. fratr. II, 22.

[2]) Ibid. n. 23—29.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 11, 24. Eine ausführliche Darstellung und Begründung dessen sieh bei Niederhuber a. a. O. S. 43 ff.

Beschwerlichkeit ist, dann bedeutet sein Ende Erleichterung; die Erleichterung ist aber etwas Gutes. Nun aber ist gerade der Tod dieses Ende; also ist der Tod ein Gut.[1] Er allein bringt ja die ersehnte Ruhe,[2] die sichere Ruhe im Hafen[3] für Leib und Seele[4] in physischer und sittlicher Hinsicht. Er befreit uns nicht nur aus den Kerkerbanden des leiblichen Lebens, sondern führt uns auch aus dem noch viel verhängnisvollerem Netze der Versuchungen, in denen uns die Sünde wie ein Gesetz gegen unseren Willen gefangen hält, zur ersehnten Freiheit.[5] Er bildet das remedium gegen die Straffolgen der Erbsünde, zugleich aber auch das remedium gegen jede weitere sittliche Verschuldung (‚mors finis culpae').[6] Gerade in der letztgenannten Bedeutung des Todes findet Ambrosius einen Hauptgrund für das ‚mori lucrum', von dem der Apostel rede (Ph. 1, 21). Denn ein Gewinn sei es, des steten Wachstums der Sünde los zu werden; ein Gewinn, einer bedauerlichen Lage zu entrinnen, um zu einer besseren überzugehen.[7] Hierin sei auch das Motiv gelegen, warum der Prediger (Ekkle. 4, 2 f.) dem Toten den Vorzug gebe vor den Lebendigen: quia peccare desivit; warum er hinwiederum dem, der noch nicht geboren sei, den Vorzug gebe vor den Toten: quia peccare nescivit.[8]

Indes warnt der Kirchenvater ausdrücklich vor der mißbräuchlichen Schlußfolgerung, als ob aus der eben motivierten Lehre vom Gute des Todes auch eine gewisse Berechtigung zur gewaltsamen Herbeiführung desselben oder die Erlaubtheit des Selbstmordes geschlossen werden dürfte, „da die göttliche Schrift es einem Christen verbietet, sich selbst Gewalt anzutun".[9] Wenn auch die Grundtendenz des vollkommenen Lebens auf das Streben nach

[1]) De bon. mort. 2, 5.
[2]) Ibid. 3, 12.
[3]) De excess. fratr. II, 22. De bon. mort. 4, 15; 8, 35.
[4]) De bon. mort. 3, 12.
[5]) Ibid. 2, 5.
[6]) Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 126.
[7]) De bon. mort. 2, 7.
[8]) Expos. in Ps. 118 serm. 18, 3.
[9]) De virginib. III, 7, 32.

dem Göttlichen (intendere divina) und die Losschälung vom Irdischen (fugere terrenam materiam) abzielt, so involviert die Weltflucht doch nicht das Fortziehen von der Erde (relinquere terras), sondern das Verbleiben in ihr (esse in terris).[1] Den unmoralischen Charakter und die schweren Folgen des Selbstmordes hebt Ambrosius auch hervor, da er vor übermäßiger Trauer und Furcht bei eintretendem Todesfalle warnt. Wie viele, sagt er, veranlaßt dieselbe, zum Stricke oder zum Dolche zu greifen, so daß sie gerade hierin ihren Wahnsinn bekunden, daß sie einerseits den Tod (von Angehörigen) nicht zu ertragen vermögen, anderseits den Tod selbst herbeirufen und das, was sie als ein Übel fliehen, als ein Heilmittel gebrauchen. Weil sie nun das, was ihrer Natur entspricht, nicht zu tragen und zu erdulden verstehen, verfallen sie gerade dem Geschicke, dem sie zu entgehen trachteten, nämlich dem ewigen Getrenntsein von jenen, denen sie (im Tode) zu folgen trachteten. Ein solch törichtes Vorgehen ist nun immerhin, wie er beifügt, ein bloß ausnahmsweises, weil die Natur selbst sich dagegen sträubt, wenn der Wahnsinn blindlings sich dareinzustürzen sucht.[2] — Eine indirekte Verurteilung des Selbstmordes darf erblickt werden in seinem Hinweise auf das Beispiel des Völkerapostels. Wenn nämlich, bemerkt er, Paulus mit dem mori lucrum (Phil. 1, 21) den Vorteil des Sterbens bezeichne, so betone er mit dem vivere Christus (ibid.) die Notwendigkeit des Erdenlebens, resultierend aus der Pflicht der Arbeit im Dienste Christi und der Bedeutung des Erdenlebens als Zeit der Aussaat fruchtbringenden Wirkens.[3] — Gleich dem Leibe als solchem dürfen aber auch dessen Glieder nicht verstümmelt werden, sondern sind zu schonen, wie man des Kleides am Leibe schont, daß es nicht zerrissen oder abgetragen werde.[4]

---

[1]) De Isaac 3, 6.

[2]) De excess. fratr. II, 11. Gerade in jenem Kapitel, in welchem Ambrosius von den ersten Naturtrieben handelt (De offic. ministr. I, 27, 127), bemerkt er: Siquidem ab ineunte aetate, ubi primum sensus infundi coeperit, vitam amamus tamquam dei munus.

[3]) De bon. mort. 2, 7.

[4]) De Isaac 8, 79. Die allgemein gehaltene Mahnung des Kirchen-

Von Interesse ist es, daß der heilige Lehrer auch zu der Frage Stellung nimmt, ob Jungfrauen im Falle der Not zur Rettung ihrer Integrität (in necessitate custodiae constitutae) in die sichere Todesgefahr sich stürzen dürfen. In der Beantwortung der diesbezüglichen Anfrage seiner Schwester Marcellina erinnert er an das Beispiel der fünfzehnjährigen Martyr-Jungfrau Pelagia von Antiochien und deren Mutter und Schwester, die es — Ambrosius versteht den Vorgang geradezu herrlich zu schildern — vorgezogen hätten, sich der sicheren Todesgefahr zu übergeben, um hierdurch der ebenso sicheren Entehrung zu entgehen. Auf Grund des Vorganges bei diesem Martyrium halte er nun dafür, daß jene Frage bereits in bejahendem Sinne gelöst sei (enodem habemus assertionem [1]).

Der dritte und wichtigste Grund endlich für das bonum mortis beruht in der Unsterblichkeit des Menschen, die durch das Offenbarungsdogma von der künftigen Auferstehung auch auf seinen leiblichen Wesensbestandteil ihre Ausdehnung findet. Derselbe wäre allein schon genügend, dem Tode den Charakter eines Übels zu benehmen; denn ein Übel könnte in ihm überhaupt nur erblickt werden, wenn er mit einem Nachteile für die Seele verbunden wäre, sonst könne von einem Übel nicht die Rede sein.[2])

---

vaters: laudabilis mortis cum occasio datur, rapienda est illico; dilata gloria fugit nec facile comprehenditur (De offic. ministr. II, 30, 153. Cic., De fin. III, 61; ferner die Äußerung des Musonius bei Stob. flor. 7, 24) muß nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob dieselbe mehr oder minder deutlich dem Selbstmorde das Wort reden würde, mag auch der Wortlaut an Stellen der heidnischen Philosophie anklingen, welche den Selbstmord empfehlen. Denn es kommt ganz darauf an, was Ambrosius an der genannten Stelle unter ‚occasio' bezw. ‚gloria' versteht. Leitmeir (Apologie der christlichen Moral nach einer Vergleichung des ciceronianischen Buches De officiis mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius, 1866, S. 24) denkt an den Martyrtod.

[1]) De virginib. III, 7, 32 sqq. Vgl. Neander, Geschichte der christl. Ethik a. a. O. S. 211 f., woselbst dargelegt wird, daß unter den oben vorausgesetzten Umständen den Selbstmord zu billigen innerhalb der Kirche nicht so selten war.

[2]) De bon. mort. 1, 1.

Zugleich erhält mit dieser Begründung unsere Thesis mehr noch als durch die beiden voraufgehenden Argumente einen positiven Inhalt: Ergo mors non solum malum non est, sed etiam bonum.[1]) Dies folgt schon daraus, daß er kein Übel ist; denn was kein Übel ist, das ist etwas Gutes[2]); aber noch mehr (augetur bonum) in Rücksicht auf das Leben nach dem Tode. Es bildet ja der Tod nur das Durchgangstor zu einem „höheren“[3]), „glücklicheren Leben“[4]). Und gerade in dieser Hinsicht bietet die christliche Lehre einen Trostgrund, den die Gläubigen vor den Heiden, die im Tode nur das Ausruhen von den Übeln (requies malorum) erwarten, voraushaben.[5]) Die ausführliche Begründung hiervon bietet die später folgende Lehre vom ewigen Leben und von der Auferstehung des Fleisches.

An dieser Stelle sei nur erwähnt, daß Ambrosius das bonum mortis nach der positiven Seite auch noch durch Kongruenzgründe aus der Profan- und der Kirchengeschichte zu beleuchten sucht. Er erinnert zu diesem Behufe an die großartigen Erfolge, welche nach dem Zeugnisse der Geschichte gerade durch den Tod erzielt wurden: Wie viele Menschen, ruft er aus, haben durch den Tod allein noch ihr Leben gesühnt! Wie oft hat der Tod eines einzigen ganzen Völkern die Freiheit gebracht! Wie oft hat sterbend ein Feldherr den Seinigen den Sieg errungen, den er ihnen lebend nicht erkämpfen konnte! Und der Tod der Märtyrer! In ihm hat die Religion Verteidigung, der Glaube Förderung, die Kirche Kräftigung erfahren. Ihr Tod bedeutete Sieg über ihre Verfolger . . . und trug ihnen selbst den Lohn des Lebens ein. Doch wozu noch mehr? schließt Ambrosius mit einem öfters wiederkehrenden Gedanken: Hat doch der Tod eines einzigen der ganzen Welt die Erlösung gebracht![6])

---

[1]) De excess. fratr. II, 39.

[2]) De bon. mort. 1, 1.

[3]) De excess. fratr. II, 21.

[4]) De bon. mort. 2, 7. De Cain et Ab. II, 10, 35.

[5]) De excess. fratr. II, 71.

[6]) Ibid. n. 44 sqq. De bon. mort. 3, 9; 4, 15. De interpell. Iob et Dav. IV, 3, 11.

5. Die heilsökonomische Bedeutung des Todes.

Mit dem oben allegierten Axiome ‚mors finis culpae' wurde bereits die heilsökonomische Bedeutung des physischen Todes berührt, welche darin besteht, daß derselbe den zeitlichen Endtermin des heilsverdienstlichen Wirkens bildet, so daß mit ihm die Möglichkeit weiteren Verdienens oder Mißverdienens ausgeschlossen ist. Die fundamental wichtigen Folgen, die sich hieraus für die Eschatologie ergeben, springen von selbst in die Augen. Indirekt erhellt unsere Aufstellung aus all jenen Stellen der ambrosianischen Schriften, welche das Jenseits als Vergeltungszeit schildern, die mit dem Tode beginne und endgültig Lohn oder Strafe für Verdienst oder Mißverdienst verhänge: Mors vitae pretium luit. Gerade in der Verbindung der Seele mit dem Leibe (nicht in ihrer Trennung von ihm) liegt, wie Ambrosius ausführt, die von Gott gewollte und angeordnete Bedingung des Heilsverdienstes. Gerade in jener bejammernswerten Lage, in welche die irdische Lebensgemeinschaft die Seelen versetzt, haben sie sich des Gegenstandes ihrer Hoffnung, der himmlischen Belohnung, würdig zu erweisen. Eines jeden Seele sollte von vornherein im Auge behalten, daß ihr das vergolten werden müsse, was sie in ihrem (Erden-) Wandel verdiente. Treffend bediene sich der Apostel des Ausdruckes propria corporis (II. Kor. 5, 10), was sich auf ihre Aufgabe und Eigenschaft als Lenkerin (des Leibes) beziehe, so daß sie, wenn sie die Zügel recht geführt, Lohn empfangen werde — um dessentwillen ist sie auf Hoffnung hin (in den Leib) hineinversetzt worden —, wenn aber schlecht, Strafe, deshalb weil sie ihre Hoffnung nicht auf Gott gesetzt, sich nicht gekümmert habe um die Annahme an Kindes Statt und die Freiheit der wahren Glorie.[1]) Noch deutlicher äußert sich Ambrosius im genannten Sinne, wenn er emphatisch betont, daß wir im Jenseits dieselben sein werden, die wir (hier) gewesen sind (iidem erimus, qui fuimus), so daß wir entweder Strafe erleiden müssen für unsere Sünden oder den Lohn der

---

[1]) Epist. 34 ad Horontianum n. 4 sq.

Gnade empfangen werden für unsere guten Werke[1]; wenn er ferner auf das Bußbeispiel Davids verweist (Ps. 38, 13 ff.) und als Beweggrund dieser seiner Buße die Überzeugung nennt, daß eben hier die Verzeihung der Sünden noch erlangt werden könne, drüben hingegen nicht mehr.[2]) Mit dem Eintritte des Todes ist jede Möglichkeit der Heilserlangung abgeschnitten (venit dies mortis et iam nullum conversionis remedium est[3]). Hier muß, so folgert er aus dem Bußflehen Davids (Ps. 38, 14), Verzeihung erbeten werden; denn hier ward gesprochen: Selig seid ihr, die ihr jetzt weint; denn ihr werdet lachen (Luk. 6, 21). Hier ist der Ort, wiederholt er nachdrucksvoll, sich Verzeihung zu erbitten. Laßt uns darum auf Erden weinen, damit wir des Nachlasses (der Sünden) für würdig befunden werden. Denn wenn uns hier die Sünden nicht nachgelassen werden, werden wir keine Ruhe finden. Wenn es aber keine Ruhe (für uns) geben wird, wird es auch kein ewiges Leben geben. Wenn es aber kein ewiges Leben geben wird, werden wir (so gut wie) nicht existieren. Darum erbittet er (David) sich noch Vergebung vor seinem Scheiden, um existieren zu können; denn wenn ein Nachlaß nicht erfolgen wird, werde ich, sagte er sich, nicht sein in Gemeinschaft mit jenen, welche leben, (d. h.) mit jenen, welche zum Paradiese aufzusteigen verdienen. Wer kein Sein hat, wird untergehen mit jenen, welche hinabfahren in den Pfuhl und in Verlassenheit schmachten in Ketten und Kerkerhaft.[4])

Die gleiche ernste Wahrheit, daß alles heilsverdienstliche Wirken mit dem Tode aufhört, folgert Ambrosius auch aus der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth. c. 20[5]), sowie aus der Parabel von den zehn Jungfrauen (ibid. c. 25), von denen die einen bis zur Ankunft des Bräutigams ausharrten und darum mitsammen an dem Hochzeitsfeste teilnehmen durften, während jene, welche fortgegangen und zu

---

[1]) De excess. fratr. II, 48.
[2]) De bon. mort. 2, 5.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 14.
[4]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.
[5]) Enarr. in Ps. 1 n. 26.

spät zurückgekehrt waren, durch den Urteilsspruch des Herrn ausgeschlossen wurden.[1] Gerade in der Wahrheit, daß nur das Diesseits ein Heilsverdienst und eine Heilsaneignung ermöglicht, erblickt ferner Ambrosius den Grund, warum Gott den Kain noch länger am Leben erhalten und zu diesem Behufe durch ein eigenes Zeichen beschützen wollte: Er wollte ihm, betont er, Zeit und Gelegenheit geben, damit er auf dem Wege der Buße noch zur Umkehr und Besserung gelange.[2] Die gleiche Wahrheit wird zum Beweggrunde für die Seligpreisung dessen, der wenigstens noch im Alter seine Verirrungen gutmacht. Noch mehr! Selig, wer wenigstens noch im Augenblicke des Todes (sub ictu mortis) von seinen Sünden sich bekehrt![3] Die gleiche Wahrheit bildet aber auch den Erklärungsgrund für den ernsten Mahnruf und warnenden Vorwurf des Kirchenvaters gegen den gottvergessenen Reichen: Schon sind da, die deine Seele fordern (vgl. Luk. 12, 20), und du schiebst es immer noch hinaus, dich um die Früchte guter Werke umzusehen, indem du dir noch ein langes Leben versprichst![4] — Wie mit dem Tode die Möglichkeit jeglichen Heilsverdienstes benommen wird, so auch die Möglichkeit jeglichen sittlichen Mißverdienstes. Das diesbezügliche Axiom des Heiligen ‚mors finis culpae' kam bereits oben zur Sprache.

II. Die auf den Tod unmittelbar folgenden Geschehnisse.

Wenn der Tod wohl die Auflösung des Leibes zur Folge hat, aber „für die Seele mit keinem Nachteile verbunden ist", wenn er vielmehr für uns ein „Übergang zum Besseren" (transire ad meliora, in melius reparari[5]) bedeutet, so sind wir vor die Frage gestellt: Wie stellt sich Ambrosius

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 26.
[2]) De Cain et Ab. II, 10, 35. 38.
[3]) De obit. Valent. n. 10. Cf. Epist. 71 ad Horont. n. 9.
[4]) De Nabuthe 8, 38.
[5]) De bon. mort. 2, 7. De excess. fratr. I, 70.

den Gesamtzustand der abgeleibten Seele im einzelnen vor? Und durch welche Geschehnisse gelangt sie zu demselben?

1. Der allgemeine, physische Zustand der Verstorbenen in der sog. Zwischenzeit.

Der leibliche Tod übergibt nach Ambrosius den Menschen in der sog. Zwischenzeit[1]) nicht etwa dem Zustande eines Seelenschlafes im Sinne der modernen (protestantischen[2]) Eschatologie. Die abgeleibte Seele kann und wird vielmehr, befreit von den hemmenden Fesseln des Leibes, in höherem Grade als zuvor die Funktionen ihres geistigen (und geistlichen) Lebens in Wirksamkeit treten lassen. So ist es zu verstehen, wenn der hl. Lehrer die Folgen des leiblichen Todes mit den Worten zusammenfaßt: Er bedeutet Ausruhen für den Leib (requies corporis), für die Seele aber Freiheit oder Befreiung (animae autem vel libertas vel absolutio[3]). Wir wissen nicht, sagt er an einer anderen Stelle, wohin die (vom Leibe scheidende) Seele durch die Luft sich bewegend (motu aëreo) frei fortzieht, wie auch nicht, woher sie kommt (Joh. 3, 8); wir wissen aber, daß sie den Leib überlebt und frei geworden, nachdem die Hemmnisse, in welche ihr Sinnesleben eingeschlossen war, gefallen sind, mit ungehindertem Blicke dasjenige schaut, was sie vorher, da sie noch im Leibe war, nicht sehen konnte. Wir können uns dies beispielsweise — so erläutert er selbst den ausgesprochenen Gedanken — am Vorgange bei Schlafenden, deren Geist, während der Leib gleichsam ins Grab der Ruhe gebettet ist, zu höheren Dingen sich aufschwingt und vom Leibe sich losmacht, vorstellen als ein Schauen abwesender oder auch himmlischer Dinge (quod exemplo dormientium

---

[1]) Auch bei Ambrosius begegnen wir dem Terminus ‚tempus medium', mit welchem er die zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi liegende Zeit bezeichnet. De Abrah. II, 9, 66.

[2]) Vgl. Atzberger a. a. O. n. 178, S. 212, Anm. 2.

[3]) De Isaac 8, 79. Mit ‚libertas' dürfte Ambrosius an dieser Stelle näherhin den Zustand der völlig geläuterten Seelen der Gerechten verstehen, mit ‚absolutio' den mit dem beschleunigten Läuterungsprozesse und dem damit verbundenen (vorläufig virtuellen) Sündennachlasse ermöglichten Seligkeitszustand der mit läßlichen Sünden behafteten Seelen (sieh unten).

possumus aestimare, quorum animi velut sepulto quieti corpore ad altiora se subrigunt et renuntiant corpori, rerum absentium vel etiam caelestium visiones[1]).

Andere Stellen heben noch deutlicher den Gedanken hervor, daß die abgeleibten Seelen nicht bloß schlechthin im Gebrauche ihrer geistigen Vermögen stehen, sondern noch dazu in gesteigertem Maße dieselben zur Entfaltung bringen: Ubi ab istius mundi labore quietum sit, vigor nobis vivacior refunditur.[2]) Ambrosius verweist zur Veranschaulichung dessen wiederum auf die gleichsam von der Leibesgemeinschaft sich emanzipierende und darum intensivere Tätigkeit der Seele während des Schlafes, von der er a fortiori auf die geistige Tätigkeit der tatsächlich vom Leibe geschiedenen Seele schließt. Wenn die Seelen, sagt er, während der nächtlichen Ruhe, wiewohl noch in den Banden des Leibes befindlich und gleichsam in den Kerker seiner Glieder hineingekettet, dennoch höhere und verborgene Dinge zu schauen vermögen, um wieviel mehr (quanto magis) schauen sie dies, wenn sie, reinen und ätherischen Sinnes, unter keinerlei Hemmnissen der leiblichen Gebrechlichkeit mehr zu leiden haben![3])

Die paar vorstehenden Belege mögen genügen zur Begründung unserer eingangs aufgestellten Thesis. Denn was durch dieselben direkt ausgesprochen wird, kommt indirekt womöglich noch deutlicher und wirksamer zum Ausdrucke in der unten folgenden Darstellung vom Seligkeitszustande der Gerechten und dem Strafzustande der Sünder in der sog. Zwischenzeit: Während des Harrens auf das Vollwerden der Zeit (d. i. das Ende der Welt), erklärt der Kirchenvater klar und bündig, harren die Seelen auf die ihnen gebührende Vergeltung. Die einen erwartet die Strafe, die anderen die Verklärung. Aber dennoch sind erstere inzwischen nicht ohne Strafe, noch letztere ohne Fruchtgenuß (et tamen nec illae

---

[1]) De excess. fratr. II, 21. Cf. De Cain et Ab. II, 9, 31: Et merito pro viventibus habentur (iusti), quia etiamsi corporis gustaverint mortem, vitam tamen incorpoream capiunt.

[2]) De excess. fratr. II, 3.

[3]) Ibid. I, 73. Cf. De Cain et Ab. II, 9, 35.

interim sine iniuria, nec istae sine fructu sunt[1]). Außerdem ergibt sich unsere Aufstellung als notwendige Folgerung aus der ambrosianischen Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, welche die Richtigkeit derselben zur Grundvoraussetzung hat.[2])

Die ‚quies mortis', eine Lieblingsidee unseres Heiligen, die darum in seinen eschatologischen Reflexionen häufig wiederkehrt, ist keine Instanz gegen unseren Satz. Denn vereinigt sie auch mehrere Einzelvorstellungen in sich, so bleibt doch die Vorstellung vom sog. Seelenschlafe ausgeschlossen. Nach der negativen Seite besagt nämlich jener Ausdruck das „Ausruhen von den Übeln" (requies malorum[3]), und zwar den physischen und moralischen Übeln, weshalb er noch deutlicher von ‚requies post labores et finis malorum' redet.[4]) Auf den leiblichen Bestandteil des Menschenwesens angewendet schließt die „Ruhe des Todes" das „Ausruhen des Leibes" (requies corporis[5]) in sich, entsprechend der oben behandelten Lehre vom „Gute des Todes". Diese Grabesruhe des Leibes stellt sich Ambrosius bildlich auch als Schlafesruhe vor, hauptsächlich in Rücksicht auf dessen Wiedererweckung am Ende der Welt. Zutreffend, sagt er, bezeichnen die Griechen den Tod als Ende; τελευτή nämlich nennen sie den Tod, weil er das Ende dieses Lebens ist. Aber auch Schlaf, fährt er fort, nennt (zutreffend) die Schrift den Tod, so an jener Stelle: Lazarus, mein Freund, schläft nur; aber ich gehe, um ihn aufzuwecken (Joh. 11, 11). Und es ist ein wohltätiger Schlaf, weil er Ausruhen bedeutet, sowie geschrieben steht: Ich schlief und erwachte und stand auf; denn der Herr nahm mich auf (Ps. 3, 6). Süß ist also die Ruhe des Todes; der Herr wird nämlich schließlich aufwecken die Ruhenden; denn der Herr ist die Auferstehung.[6]) Zutreffend, bemerkt

---

[1]) De bon. mort. 10, 47.

[2]) Über des Ambrosius Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen sieh Niederhuber, S. 204—279.

[3]) De excess. fratr. I, 71.

[4]) De bon. mort. 8, 32. Sieh oben die Lehre vom bonum mortis.

[5]) De Isaac 8, 79.

[6]) De bon. mort. 8, 34.

er anderenorts zu Daniel 12, 2, hat er (der Prophet) von der Ruhe der Schlafenden gesprochen, damit du einsehest, daß der Tod nicht von ewiger Dauer sei, der wie der Schlaf nur für eine bestimmte Zeit angetreten und mit der Zeit abgebrochen wird.[1])

Gewöhnlich wird indes in unseren Schriften der Begriff ‚quies mortis' auf die abgeleibte Seele bezogen. In dieser Anwendung erschöpft nun allerdings dessen bisherige, bloß negative Bestimmung durchaus nicht seinen vollen Gehalt. Gerade der positive Inhalt, der von selbst schon die Vorstellung von einer Anästhesie oder dem ‚sensu caret' [2]) von der Todesruhe der Seele ausschließt, setzt die christliche Auffassung in schroffen Gegensatz zur heidnischen. Wiewohl der Kirchenvater ausdrücklich zugibt, „daß auch die Heiden den Tod zu schätzen wüßten als Ausruhen von den Übeln (requies malorum), sei es daß sie als Folge desselben das Aufhören des Sinnenlebens (finis sensus) oder aber den Untergang der Natur (defectus naturae) annehmen", so spricht er doch an einer anderen Stelle ihnen den Glauben an die (richtig verstandene) ‚requies mortis' entschieden ab. Im Gegensatze zu den Gläubigen, die sich beim Tode zu trösten wissen, sagt er von den Heiden, „sie hätten deshalb keine Unterbrechung bei ihrem Weinen und kämen nicht zur Ruhe vor Trauer, weil sie an keine Ruhe der Verstorbenen glauben (quia nullam putant requiem mortuorum" [3]).

Schon hieraus wird es sonach ersichtlich, daß Ambrosius den positiven Inhalt der requies mortis nicht sowohl vom natürlich-psychologischen, sondern vielmehr vom religiös-ethischen Standpunkt bestimmt. Und unter diesem Gesichtspunkte wird sie ausschließlich den abgeleibten Seelen der (geläuterten) Gerechten zugeschrieben und dient im weiteren Sinne zur Bezeichnung ihres (Paradieses-) Seligkeitszustandes überhaupt: ‚requies beata' [4]) wird sie darum

[1]) De excess. fratr. II, 67.
[2]) Ibid. I, 71.
[3]) De excess. fratr. I, 70.
[4]) Enarr. in Ps. 48 n. 24.

auch genannt oder, weil sie den vollen Sündenerlaß zur Voraussetzung hat, ‚requies remissionis‘ [1]) oder mit Rücksicht auf den Ort, an dem sie genossen wird, ‚requies paradisi‘ (auch ‚requies in coelo‘ [2]). Als solche bildet sie den Gegensatz zu jenem Zustande, in welchem der Sünder schmachtet: iustus in requie, impius in aerumna.[3]) Es wird zwar auch dieser Zustand des Verdammten fast ironisch als requies‘ (sc. impiorum) bezeichnet, aber mit der näheren Erklärung: „der Gottlosen Ruhe ist in der Unterwelt“ (eorum requies in infernis[4]). Es ist die Ruhe des vor Schmerzen Wachbleibenden (vgl. Job 21, 32 [5]), von ewigem Weheklagen (gemitus perpetui) unterbrochen[6]) — und darum in Wirklichkeit keine Ruhe (‚impio nulla requies post mortem‘ [7]). Die nähere Ausführung dessen bleibt der unten folgenden Darstellung des Seligkeitszustandes des Paradieses bezw. der Höllenstrafen vorbehalten.

2. Das Gerichts- oder Prüfungsfeuer.[8])

Der Weg des Todes führt die von ihren Leibern scheidenden, im Besitze ihres Bewußtseins und ihrer geistigen Funktionen bleibenden Seelen in ein Prüfungsfeuer: Alle, erklärt der Kirchenvater, müssen durch Feuer erprobt wer-

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 37. 38.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 38. De offic. ministr. I, 16, 61.

[3]) Enarr. in Ps. 38 n. 36.

[4]) De offic. ministr. I, 16, 61; 12, 45.

[5]) Ibid. l. c.

[6]) De poenit. I, 4, 22.

[7]) Enarr. in Ps. 48 n. 26.

[8]) Schon Huet in seiner Ausgabe der exegetischen Schriften des Origenes (Origen. l. II, q. 11, n. 2. 8) macht aufmerksam, in wie enger Fühlung Ambrosius in seiner Lehre vom Gerichts- und Läuterungsfeuer mit Origenes stehe. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. II, S. 65 (3. Aufl.) geht so weit, zu behaupten, daß die Vorstellung eines Fegfeuers als Läuterungsfeuers überhaupt erst aus Gregor von Nyssa und Origenes zu Ambrosius gekommen sei, der sie im Abendlande einbürgerte, nachdem sie hier schon durch Tertullian vorbereitet war. Vgl. hingegen Schwane, Dogmengesch. Bd. I, S. 753 f. Die einschlägige Lehre des Origenes ist einzusehen bei Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, n. 428 ff., S. 406 ff.

den, die nur immer ins Paradies zurückzukehren wünschen (omnes oportet per ignem probari, quicunque ad paradisum redire desiderant[1]). Hierbei hebt er mit großem Nachdrucke hervor, daß der Weg durch dieses Feuer der einzig mögliche zum Himmel sei, weshalb er von allen ausnahmslos betreten werden müsse. Nicht umsonst, sagt er, steht geschrieben, daß nach der Vertreibung Adams und Evas aus dem Wohnsitze des Paradieses Gott am Ausgange des letzteren ein feuriges, gezücktes Schwert gesetzt habe (vgl. Gen. 3, 24). Alle müssen durch die Flammen hindurchgehen, mag es selbst jener Johannes sein, den der Herr so innig liebte, daß er über ihn zu Petrus sprach: ich will, daß er so bleibe . . ., was geht es dich an? Du folge mir! (Joh. 21, 22). An seinem Tode haben einige gezweifelt, an seinem Hindurchgehen durch das Feuer können wir nicht im Zweifel sein, weil er im Paradiese ist und von Christus nicht getrennt wird. Oder mag es auch jener Petrus sein, der die Schlüssel des Reiches der Himmel empfangen, der über dem Meere gewandelt, auch er muß sagen: Wir gingen durch Feuer und Wasser, aber du führtest uns heraus in die Erquickung (Ps. 65, 12[2]). Was die symbolische Sprache des feurigen, gezückten Schwertes am Ausgange des Paradieses ausspricht, findet Ambrosius auch durch die Worte des Propheten bezeugt: Ecce venit Dominus omnipotens . . . ipse introibit sicut ignis conflatorii (Malach. 3, 2 f.). Durch Feuer also werden gereinigt die Söhne Levis, durch Feuer Ezechiel, durch Feuer Daniel.[3]) Nur einer konnte jenes Feuer nicht zu fühlen bekommen, der da ist die Gerechtigkeit Gottes, Christus, weil er keine Sünde getan.[4])

Dieses Feuer, in das alle Menschen ausnahmslos eintreten müssen, ist nun wesentlich ein Gerichtsfeuer, das den Menschen innerlichst zu prüfen, seine Werke peinlichst genau zu erproben hat: Alle, versichert der Kirchenvater an der eingangs zitierten Stelle, müssen durch Feuer

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 12. Cf. Enarr. in Ps. 36 n. 26.
[2]) Expos. in Ps. 118 l. c.
[3]) Enarr. in Ps. 36 n. 26.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 14.

geprüft werden (omnes oportet per ignem probari[1]); die gleiche Tatsache fast mit gleichem Wortlaute schließt er auch aus Ps. 16, 3 (igne nos examinasti), aus Malach. 3, 2 f. (ipse sc. Dominus introibit sicut ignis conflatorii[2]) und Zach. 13, 9 (sicut aurum in conflatorio probabo illos[3]). Daß dieser Prüfungsvorgang als ein Gericht Gottes zu verstehen ist, darüber hat uns Ambrosius keinen Augenblick im umklaren belassen. Gerade an jenen Stellen, die von dem Feuer handeln, durch das wir erst hindurchgehen müssen, um zum Paradiese zu gelangen, von dem Orte, von welchem die einen, die vollendeten Gerechten, sofort zum Reiche der Himmel aufsteigen („erste Auferstehung"), in welchem die anderen, die erst geläuterten Gerechten, ihre Wohn- und Warteräume bis zum Tage der allgemeinen („zweiten") Auferstehung und des Endgerichtes beziehen (sieh unten) — mit anderen Worten also, gerade an jenen Stellen, welche eine unmittelbare Beziehung auf das Endgericht ausschließen, umschreibt er das „Geprüftwerden durch Feuer" mit „Geprüftwerden durch das göttliche Gericht" (iudicio probari divino), das Eintreten in jenes Feuer als ein „Kommen zum Gerichte Gottes" (venire ad iudicium dei[4]). Gerade jenem, der die Gerechtigkeit Gottes ist, Christo, der allein jenes Feuer nicht zu fühlen bekommen konnte, sondern als ‚non reus causae', als König der Glorie durch die ewigen Tore eintrat, allen übrigen den Weg dahin durch sein Vorausgehen bahnend, stellt er ferner uns Menschen gegenüber, auf die er (in diesem Zusammenhange!) die Worte des

---

[1]) Expos. in Ps. 18 serm. 20, 12.

[2]) Enarr. in Ps. 36 n. 26.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 15.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 15: Sic enim scriptum est: Sicut aurum in conflatorio probabo illos (Zach. 13, 9). Ergo advertant, quia examinabuntur omnes. Multi ergo, qui se aurum putant, et ipsi humilitatem sequantur, ut vitia sua decoquant. Sed hic inanis iactantia est; ideo multis, qui se massas putant auri, dicit sapientior auri massa: Omnes nos fornax probabit. Ergo quia examinandi sumus, sic nos agamus, ut iudicio probari mereamur divino. Teneamus hic positi humilitatem, ut, cum unusquisque nostrum venerit ad iudicium dei, ad illos ignes, quos transituri sumus, dicat: Vide humilitatem meam et erue me (Ps. 118, 153).

Apostels anwendet: Wir alle werden vor dem Richterstuhle desselben stehen (Röm. 14, 10).[1] Auf dieses (sog. besondere) Gericht muß wohl ferner im Zusammenhalte mit der ganzen Idee des Kirchenvaters vom Prüfungs- und Läuterungsfeuer, wie sie auch aus anderen Stellen seiner Schriften zutage tritt, namentlich auch mit Rücksicht auf seine Lehre von der sog. ‚praematura absolutio' der mit leichten Sünden behafteten Gerechten (sieh die Lehre vom Endgerichte), sowie in Rücksicht auf die ebenfalls in der Lehre vom Endgerichte näher zu erörternde Anschauung, die in den Worten zum Ausdrucke kommt ‚qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur, donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut, si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt'[2]), der wichtige Passus in seinem Schreiben an Bischof Konstantius über die Gerichtswage in erster Linie bezogen werden: Noch eine andere Wage, heißt es hier mit Bezugnahme auf Prov. 11, 1, muß von frommen Gemütern erwogen werden, auf welcher die Werke der einzelnen abgewogen werden, auf der vielfach die Sünden vorwiegen . . .[3]) Der Tag des Abwägens wird „Tag des Gerichtes" genannt (dies iudicii), an welchem uns unsere Werke entweder zu Hilfe kommen . . ., oder aber zur Tiefe ziehen werden.[4])

So steht denn der Gerichtscharakter jener Prüfung, der alle Menschen nach ihrem Scheiden von der Welt im Feuer unterworfen werden, unzweifelhaft fest.[5]) Es reiht sich nun

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 14. An anderen Stellen wendet er freilich noch häufiger die Stelle Röm. 14, 10 sowie II. Kor. 5, 10 auf das Endgericht an.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 54. Die Tragweite bezw. Beweiskraft der beiden letzteren Momente wird allerdings erst in der Lehre vom allgemeinen Gerichte in vollem Umfange gewürdigt werden können.

[3]) Epist. 2 ad Constantium n. 14—16.

[4]) Ibid. n. 16.

[5]) Über die Gerichtsidee bei Ambrosius überhaupt, in welcher das sog. besondere Gericht nur eine Phase bildet, wird in der Lehre vom allgemeinen Gerichte eingehender gehandelt und speziell auch die Stellung des besonderen Gerichtes innerhalb der gesamten richterlichen Wirksamkeit Gottes in der Menschen- und Weltgeschichte berücksichtigt werden.

die weitere Frage an nach den Wirkungen oder dem Ausgange des Gerichtes.

3. Der Ausgang des besonderen Gerichtes. Das Reinigungsfeuer.

Die Wirkungen, welche der Prüfungsakt im Gerichtsfeuer äußert, können dreifacher Art sein, je nach der spezifischen Beschaffenheit des sittlichen Tatbestandes derer, die ihm unterworfen werden. Unerläßlich notwendig ist es für das rechte Verständnis der einschlägigen Lehre[1]), jene Unterscheidung von drei Menschenklassen wohl zu kennen und zu beachten, welche in sämtlichen Schriften unseres Heiligen mit aller Konsequenz festgehalten wird, die Unterscheidung von „Ungläubigen" und „Gottlosen" (infideles, infidi, perfidi, impii), von „Sündern" (peccatores), die sich selbst wiederum in zwei wesentlich verschiedene Gruppen aussondern, und von (vollkommenen) „Gerechten" (iusti, vere beati). — Die „Ungläubigen" und (oder) „Gottlosen" sind die Nichtchristen. Ambrosius kennzeichnet sie wiederholt in formeller Unterscheidung von den peccatores als diejenigen, „welche den Glauben an den Herrn Jesus nicht angenommen (oder wiederum verleugnet) haben".[2])

Die „Gerechten" im engeren Sinne sind jene, welche in völlig sündeloser, sittlicher Vollkommenheit leben bezw. ins Jenseits eintreten oder, wie Ambrosius wiederum mit förmlicher Unterscheidung derselben von den „Gottlosen" und „Sündern" sie charakterisiert, jene, „welche gut geglaubt und ihren Glauben auch in Werken betätigt haben" (qui bene crediderunt et fidem suam etiam operibus exsecuti sunt[3]). Nach biblisch-bildlicher Ausdrucksweise (I. Kor. 3, 11 ff.) zählt er jene zu den (vollkommenen) Gerechten, welche nur mit Edelmetallen, Gold und Silber, ins Gerichts-

[1]) Sowie der unten folgenden Lehre von der Ewigkeit der Hölle, der Gemeinschaft der Heiligen, der Auferstehung und dem Gerichte.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 51 (wiederholt); ibid. n. 56. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 24.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 56.

feuer eintreten, nachdem sie noch im Diesseits im Feuer der Liebe Gottes[1]) die Schlacken ihres Gewissens ausgebrannt haben. So sagt er von dem Apostel Johannes, dem Ideale eines vollkommenen Gerechten: Bei einem Johannes werde sofort das feurige Schwert (des Prüfungsfeuers) in die Scheide gesteckt, weil nichts Unrechtes an ihm befunden werde, den die Rechtlichkeit selbst (Christus) geliebt habe. Und wenn an ihm etwas von menschlicher Fehlerhaftigkeit gewesen wäre, hätte die göttliche Liebe es ausgeschmolzen (nach Kant. 8, 6). Wer darum hier, so erweitert er diesen Gedanken zum allgemeinen Prinzip, das Feuer der Liebe gehabt, wird unmöglich dort des Schwertes Feuerflammen zu fürchten brauchen.[2])

In seiner ausführlichen Erklärung von Ps. 1, 1 schildert er den (vollkommenen) Gerechten auch unter der Bezeichnung des „wahrhaft Seligen" (vere beatus[3]) und betont, daß selbst Gedankensünden sich mit dem (vere) beatum esse nicht vertrügen.[4]) Der Zustand des (wahrhaft) Seligen gilt ihm zugleich als jenes Sittlichkeitsideal, dem erst der in der Tugend Fortgeschrittene in fortgesetztem Tugendringen sich nähern, das nur er verwirklichen kann[5]), dessen Realisierung

---

[1]) Vgl. Niederhuber S. 106 f., woselbst dargetan wird, wie bei Ambrosius die übernatürliche, vollkommene Liebe Gottes als sündentilgendes Prinzip koordiniert mit der Taufe und dem Martyrium erscheint.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 12. 13. 16.

[3]) Vgl. des Ambrosius Lehre von dem »seligen Leben« bezw. seine Auffassung des subjektiven Vollbesitzes der Gnadengüter des Reiches Gottes unter dem Gesichtspunkte der ‚vita beata' bei Niederhuber a. a. O. S. 191—204.

[4]) Enarr. in Ps. 1 n. 20. Ein milder Ausleger (clemens interpres) könnte vielleicht noch, wie Ambrosius zugibt, einen vorübergehenden, bösen Gedanken, bei dem man sich nicht aufhält, als ‚veniabilis', d. i. mit dem sittlichen Seligkeitszustande vereinbar finden.

[5]) Alle sind nämlich nach der Darlegung des Ambrosius wenn auch nicht impii, so doch peccatores, insofern bei allen die Konkupiszenz sich geltend macht und böse Neigungen, welche den Menschen mit moralischer Notwendigkeit in Schwachheitssünden führen (non potuisti non introire in peccatum per fragilitatem). Es kann sich somit auch bei den Besten nur darum handeln, bei diesen ‚peccata leviora' der »Jugendzeit« nicht »stehen zu bleiben«, indem das fortschreitende »reifere Alter« bessernd Hand

darum verhältnismäßig nur wenigen gelingt.[1]) Wenn er deshalb auch keinem Gläubigen prinzipiell die Möglichkeit abspricht, im wahren (sittlichen) Seligkeitszustande ins Jenseits einzutreten, so pflegt er es tatsächlich doch nur anzunehmen bei den Patriarchen, Propheten und Märtyrern des Alten, sowie den Aposteln, Märtyrern und besonders hervorragenden Bekennern und Jungfrauen des Neuen Bundes.[2])

Zu den „Sündern" (peccatores) zählen, wie aus dem Zusammenhange ohnehin schon hervorgeht, die mit Sünden behafteten Christen oder Gläubigen, so daß sie der Taufcharakter und der Glaubenshabitus innerlich von den „Ungläubigen und Gottlosen" unterscheiden. Es sind, um mit den Worten des Ambrosius zu reden, „diejenigen, welche zwar den Glauben angenommen haben, aber Rechenschaft über ihre (sündhaften) Handlungen am Tage des Gerichtes ablegen müssen"[3]), oder, wie er an einer anderen Stelle sich ausdrückt, „diejenigen, welche böse Werke vollbracht haben, aber doch den Glauben an Christus besitzen"[4]).

Die „Sünder" (peccatores) scheiden sich wiederum in zwei Gruppen aus, je nachdem die guten oder schlechten Werke auf der Gerichtswage das Übergewicht haben, wobei

---

anlegt; denn: datur tibi exire peccato per sobrietatem. Indes genügt es, um (vere) beatus zu sein, noch nicht, es im sittlichen Kampfe dahin zu bringen, daß sich jene schlimmen Neigungen und Leidenschaften nicht mehr weiterhin aktualisieren (si autem in peccato non steteris, nec sic beatus); es ist vielmehr erforderlich, mit ihnen selbst tunlichst im Innern aufzuräumen. Enarr. in Ps. 1 n. 22 sq.

[1]) Darum ist es nach der Annahme des Kirchenvaters vielfach Selbsttäuschung zu glauben, man sei im Besitze der sittlichen Vollkommenheit: Nemo ergo sibi arroget, nemo de meritis, nemo de potestate se iactet, sed omnes speremus per Dominum Iesum misericordiam invenire, quoniam omnes ante tribunal eius stabimus. De illo veniam, de illo indulgentiam postulabo, quae enim spes alia — peccatoribus? Et qui se hic aurum putat, habet plumbum, et qui putat se granum tritici, habet stipulam, quae possit exuri. Sed hic sibi multi aurum videntur. Non illis invideo, sed... Expos. in Ps. 118 serm. 20, 16.

[2]) Welche Folgerungen sich hieraus für seine Lehre von der »Gemeinschaft der Heiligen« ergeben, sieh bei Niederhuber S. 220 ff.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 51.

[4]) Ibid. n. 56.

sowohl die Quantität als auch die Qualität der Sünden (bezw. guten Werke) entscheidend in die Wagschale fallen kann (vergunt peccata vel pondere atque acerbitate vel multitudine); je nachdem mit anderen Worten die guten oder schlechten Werke „zum Gerichte vorangehen", „dem Gerichte vorwiegend sich zuneigen" (praecedunt, propendunt ad iudicium, vgl. I. Tim. 5, 24[1]); je nachdem die „Sünder", beidem, dem Lichte (auch ‚velle bene agere') und der Finsternis (auch ‚illecebrae peccatorum') an sich zugetan, „in höherem Grade" das eine oder andere geliebt haben[2]); je nachdem sie auf den „Weg der Gottlosen" abschwenkend, auf die „Gedanken und Ratschläge der Gottlosen" eingehend, „schwere Sünden" (gravia, graviora peccata, auch lethale peccatum[3]) auf sich haben oder aber nur leichte oder Schwachheitssünden (leviora peccata, peccata per fragilitatem), welche das jugendliche Alter (sc. wegen der hervortretenden und noch nicht durch fortgesetzten Tugendkampf gezügelten und darum noch moralisch zu Schwachheitssünden nötigenden Konkupiszenz) mit Notwendigkeit mit sich bringt (peccata adolescentiae, adolescentioris lapsus aetatis, im Gegensatze zu den peccata senectutis sive maturitatis processus) und darum auch „unfreiwillige", „zufällige Sünden" (peccata non voluntaria, sed fortuita) genannt werden.[4]) Hinsichtlich des Sprachgebrauches ist noch zu bemerken,

[1]) Apolog. proph. Dav. I, 6, 24. Epist. 2 ad Constantium n. 14. 16.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 56.

[3]) Zu letzterem Ausdrucke vgl. De Noë 10, 34. Epist. 2 ad Constantium n. 16. Im Unterschiede von einem Gottlosen, der seinem Glauben nicht bloß äußerlich und vorübergehend in der Verfolgung, sondern auch innerlich abgeschworen hat (qui penitus deum ex suo corde abicit) und darum »tot« (mortuus) ist, »ohne mehr geheilt werden zu können«, will er den Sünder, selbst wenn er das Verbrechen der bloß äußerlichen Glaubensverleugnung begangen hat, nur als »halbtoten« (semivivus) betrachtet wissen, weil immerhin im innerlich festgehaltenen Glauben noch einiger Lebensgeist vorhanden sei (vitale aliquid fides spirat).

[4]) Enarr. in Ps. 1 n. 22. Expos. in Ps. 118 serm. 8, 29; 3, 17. ‚Veniabilis culpa' ist bei Ambrosius nicht bloß die leichte, sondern jegliche Sündenschuld, sofern sie Gegenstand des Nachlasses ist. So heißt es von der Sünde, welche Eva eingesteht (Gen. 3, 13): Veniabilis culpa, quam sequitur professio delictorum. De parad. 14, 71.

daß Ambrosius dann, wenn er die peccatores nicht sowohl in ihrem Unterschiede zu den Gottlosen einerseits, zu den Gerechten anderseits ins Auge faßt, sondern vielmehr den Unterschied und das Verhältnis der beiden Gruppen von „Sündern“ unter sich, die bloß mit leichten oder Schwachheitsfehlern behafteten häufig auch als ‚iusti‘ oder ‚sancti‘ (im weiteren Sinne) der anderen Gruppe (‚peccatores‘ im engeren Sinne, ‚iniusti‘) gegenüberstellt.[1])

Nach den vorstehenden Bemerkungen und Unterscheidungen lassen sich nunmehr auch die Wirkungen des besonderen Gerichtes im einzelnen klar und übersichtlich vortragen: Die (vollkommenen) Gerechten gehen ohne irgend welchen Schaden zu nehmen durch das Prüfungsfeuer hindurch, um sofort ins Paradies einzutreten. So versichert der Kirchenvater bezüglich des Liebesjüngers: Vor einem Johannes werde alsbald das feurige Schwert in die Scheide gesteckt, weil an ihm nichts Unrechtes befunden werde. Die gleiche Anwendung macht er auf jene überhaupt, welche hier (wie der Apostel) das Feuer der Liebe besessen haben (sc. das die Schlacken der Sünde bereits ausgeschmolzen hat); denn sie brauchten ebenfalls dortselbst des Schwertes Feuerflammen nicht zu fürchten.[2]) Es mahnt darum der Kirchenvater, uns eines derartigen demütigen Wandels zu befleißigen, daß ein jeder, da er vor Gottes Gericht zu erscheinen habe, zu jenem Flammenmeere, durch das er hindurchzugehen im Begriffe stehe, sprechen könne: Sieh meine Niedrigkeit und errette mich (Ps. 118, 153).[3]) Wie selig (quam beatus), ruft er darum an einer anderen Stelle aus, wer die Wurzel aller Laster, die Habsucht (und damit a fortiori jegliche Sünde), abzuschneiden vermag! Er wird fürwahr diese (Gerichts-) Wage nicht zu fürchten brauchen.[4]) Besonders deutlich bringt er diese seine Anschauung zum Ausdrucke, wenn er durch

[1]) Cf. Apolog. proph. Dav. I, 6, 26. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22. Enarr. in Ps. 1 n. 56.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 12. 13.

[3]) Ibid. n. 15.

[4]) Epist. 2 ad Constantium n. 15.

den Propheten (Malach. 3, 2 f.) ausgesprochen findet, daß zwar auch die Söhne Levis, ein Ezechiel, Daniel ins Reinigungsfeuer kommen würden; aber wenn diese auch durch Feuer erprobt würden, könnten sie doch sagen: Wir sind hindurchgegangen durch Feuer und Wasser (Ps. 65, 12). Andere würden im Feuer zurückbleiben, ihnen hingegen werde das Feuer nur Erfrischung tauen gleich den hebräischen Jünglingen, welche in den brennenden Feuerofen geworfen worden seien.[1]) Auch an einer anderen Stelle, erinnert der Kirchenvater, lehrt uns die Schrift, daß die einen (durchs Feuer) hindurchgehen, und verweist sodann auf den ungehinderten Durchgang des Volkes der Hebräer und des Moses durch das Rote Meer (Exod. 14, 22 ff.). Folgen auch wir, fügt er mahnend bei, der Feuersäule, daß sie uns im Leibesleben erleuchte und den Weg zeige, damit dereinst der Nebel der Nacht uns erfrische, auf daß wir den grimmigen Feuerbrand leicht zu ertragen vermögen.[2])

Für die „Gottlosen" und „Ungläubigen" wird das Prüfungsfeuer, in das sie mit dem Tode eintreten, nicht zum Reinigungs-, sondern zum Rachefeuer (‚ultor ignis'), in welches sie für immer und ewig versinken: Sie werden im Feuer zurückbleiben . . . Die Diener der Gottlosigkeit wird ausbrennen das rächende Feuer (ministros autem impietatis ultor ignis exuret). Schon durch den Durchzug durchs Rote Meer und den Untergang (demersus) des Volkes der Ägypter findet er dieses „Zurückbleiben der Gottlosen im Feuer" sowie deren Versenktwerden in dasselbe typisch vorgebildet: Moses ist hindurchgegangen, Pharao ist jählings in die Tiefe gestürzt worden, weil ihn die schweren Sünden hinabversenkt haben. In dieser Weise werden jene Gottesfrevler, die ihre übermütigen Schmähungen Gott entgegenschleuderten, jählings in den brennenden Feuersee hinabgestürzt werden.[3])

Ohne der unten folgenden Abhandlung über das Himmelreich, die Hölle und das allgemeine Endgericht vorgreifen

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 26.

[2]) Ibid.

[3]) Enarr. in Ps. 36 n. 26. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 3. 17.

zu wollen, sei an dieser Stelle nur im allgemeinen vermerkt, daß sowohl der Zustand der vollkommenen Gerechten als auch jener der Ungläubigen und Gottlosen durch das besondere Gericht nach dem Tode bereits als ein definitiv entschiedener sozusagen besiegelt wird. Darum werden sie auch sofort ihrem definitiven Endlose und endgültigen Bestimmungsorte, dem Reiche der Himmel („erste Auferstehung") bezw. dem Abgrunde des Infernus für immer übergeben. Eine weitere Folge ist, daß sie nicht mehr formell, wie sich zeigen wird, dem Entscheidungsgerichte am Ende der Welt unterstellt zu werden brauchen.

Welches ist nun die Wirkung der richterlichen Feuerprobe für die ‚peccatores'? Hier ist eben zu unterscheiden zwischen den beiden Klassen derselben. Jene „Sünder", welche mit schweren Sünden belastet ins Prüfungsfeuer eintreten (also die zweite Gruppe der peccatores), werden vorerst zum gleichen Straflose und -Orte wie die Gottlosen und Ungläubigen verdammt. Wehe mir! ruft der Kirchenvater aus, wenn nichts von Silber in mir wird vorgefunden werden; dann werde ich in die untersten Räume der Hölle hinabgestoßen werden (si nihil argenti in me inventum fuerit, heu me! in ultima inferni detrudar) oder wie Stoppel völlig ausgebrannt werden (aut ut stipula totus exurar[1]). Wehe mir! wenn die Schandtaten voraufgingen und mit tödlichem Schwergewichte sich neigten zu dem im voraus feststehenden Gerichte zum Tode (vae mihi! si praecedant flagitia et ad mortis praeiudicium lethali vergant pondere) . . . Wenn die schlechten Werke das Übergewicht haben, wiederholt er, dann wehe mir! . . . Sie werden uns in die Tiefe versenken (in profundum mergent), wie Mühlsteingewicht uns hinabziehend; denn schwerwiegend ist die Ungerechtigkeit gleich zentnerschwerem Bleigewichte (vgl. Zach. 5, 7); unerträglich die Habsucht und aller Stolz und schwarzer Betrug. Und darum, so mahnt der Kirchenfürst seinen Amtsbruder Konstantius, fordere auf das Volk Gottes, in noch höherem Maße auf den Herrn seine Hoffnung zu

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 13. Cf. ibid. serm. 3, 15.

setzen, sich reichliche Schätze der Einfalt zu erwerben (vgl. II. Kor. 8, 2), in denen es ohne Fallstrick und Hindernis wandeln soll![1])

Einem anderen Lose geht die erste Gruppe von „Sündern" entgegen. Jene peccatores nämlich, welche mit leichten Sünden behaftet ins Prüfungsfeuer eintreten, gehen durch dasselbe hindurch, aber nicht ohne im Feuer Schaden zu nehmen. Für sie wird dasselbe zum schmerzlich brennenden Reinigungsfeuer[2]), das ihre Werke, die unter Gold- und Silbergehalt befunden werden, verzehrt und ausbrennt, bis sie völlig geläutert sind, um in die Wohnräume des Paradieses überzugehen. Sie bleiben also nach der Anschauung unseres Heiligen nicht sowohl im Feuer zurück, sondern gehen vielmehr (der eine schneller, der andere langsamer) durch dasselbe hindurch. Das ‚remanent in igne' gebraucht Ambrosius von den Verdammten. Der Grund liegt wohl hauptsächlich im Privilegium der ‚matura absolutio', durch welche ihre Erlösung beschleunigt wird[3]); denn wenn die guten Werke, sagt Ambrosius, die schlechten aufwiegen werden, naht schnell die Verzeihung (praesto est venia). Denn niemand ist zwar von Sünden frei. Aber da, wo das Gute vorwiegend ist, werden die Sünden in die Höhe gehoben (also kompensiert), überschattet und bedeckt. Also werden uns am Tage des Gerichtes unsere (guten) Werke zugute kommen.[4])

Das Hindurchgehen durch das Feuer bedeutet nun freilich für diese Seelen einen gar schmerzlichen Reinigungsprozeß. Es wird ihnen zwar noch erträglicher (tolerabilius) ergehen als jenen, deren schlechte Werke vorangehen und mit tödlichem Gewichte zum voraus dem Gerichte

[1]) Epist. 2 ad Constantium n. 14. 16. Cf. Apolog. proph. Dav. I, 6, 24.

[2]) Den Terminus ignis purgatorius kennt zwar Ambrosius noch nicht, wohl aber wird dem Feuer die Wirkung des ‚purgare', ‚purificare' zugeschrieben. Cf. Enarr. in Ps. 36 n. 26. Expos. in Ps. 118 serm. 3, 16.

[3]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22 sq.

[4]) Epist. 2 ad Constantium n. 16. Die nähere Erläuterung und Begründung dessen wird in der Lehre vom Endgerichte erbracht werden.

des Todes zuneigen.[1]) Sie werden selbst nicht, wie Ambrosius stets betont und unterscheidet, völlig ausgebrannt (non ,exurentur'), gleich diesen und den Gottlosen, wohl aber werden sie brennen (,urentur'[2]). Wehe mir! ruft der Kirchenvater aus, wenn mein Werk brennen wird (d. i. etwas Brennbares enthalten, Feuer fangen wird) und ich Schaden leiden werde an dieser meiner (sittlichen Lebens-) Arbeit . . . Wenn wir auch nicht ausgebrannt werden, werden wir doch gebrannt werden (vae mihi, si opus meum arserit et laboris huius patiar detrimentum . . ., si non exurimur, tamen uremur[3]). Ausgebrannt wird das Stroh, das einer hat (nicht er selbst), wenn er auch für Getreidekorn sich hält.[4]) Ausgebrannt werden die nicht freiwilligen, sondern zufälligen Sünden durch das Feuer, das der Herr Jesus seinen Dienern bereitet hat.[5])

Die beiden Gruppen von „Sündern" können durch das Gerichts- und Prüfungsfeuer noch nicht ihrem definitiven Endschicksale und Bestimmungsorte übergeben werden, auch die mit schweren Sünden Behafteten nicht, indem sie zwar in die Hölle kommen gleich den Gottlosen und Ungläubigen, aber nach der origenistisch imprägnierten Auffassung unseres Heiligen, wie sich zeigen wird, einstens wohl wiederum aus ihr befreit werden. Ihr definitives Entscheidungsgericht steht noch aus; es ist das Endgericht, dem sie darum auch alle (und nur sie allein) formell unterstehen: ad secundam resurrectionem reservantur.[6]) So erklärt es sich, daß selbst jene, welche mit ihrem Läuterungsprozesse im Fegfeuer frühzeitig, ja längst vor dem Weltuntergange zu Ende kommen, gleichwohl noch nicht ihrem endgültigen Seligkeitslose im Reiche des Himmels anheim gegeben werden, das ihnen erst

---

[1]) Epist. 2 ad Constantium n. 14.

[2]) »Ausgebrannt« werden an ihnen nur die unter Gold- und Silberwert befundenen Werke (nicht sie selbst), wie die folgenden Stellen des Kontextes zeigen.

[3]) Enarr. in Ps. 36 n. 26.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 15.

[5]) Enarr. in Ps. 36 n. 26. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 3, 17.

[6]) Enarr. in Ps. 1 n. 54.

durch das Endgericht formell zugesprochen werden wird. Sie beziehen darum erst die Wohn- (habitacula) und Warteräume (promptuaria) des Paradieses und erfreuen sich der Seligkeit desselben (sieh unten). So ist es zu verstehen, wenn Ambrosius sagt: Solvitur corpore anima et post finem adhuc tamen futuri iudicii ambiguo suspenditur.[1]) Die Folge ist, daß ihr Zustand nochmals am Tage des Endgerichtes auf die Wage des Gerichtes gelegt, nochmals ins Feuer des Gerichtes gestellt wird.[2])

---

[1]) De Cain et Ab. II, 2, 9.

[2]) Daraus begreift es sich, wenn der Kirchenvater die Vorstellungen vom besonderen Gerichte an anderen Stellen auch mit dem Endgerichte verbindet, d. h. wenn in der praktischen Reflexion über das Gericht Gottes, das im Jenseits über die Menschen ergehen wird, von der zeitlichen Distanz zwischen dem besonderen und allgemeinen Gerichte abgesehen wird, so daß die Momente beider zu einer einzigen Gesamtvorstellung sich gegenseitig ergänzend zusammenfließen. Ambrosius selbst kennt und erwähnt wiederholt den zur richtigen Beurteilung der prophetischen Auffassungsweise endgeschichtlicher Ereignisse wichtigen Grundsatz, daß für den Fern- und Seherblick der Propheten die künftigen (zeit-räumlich getrennten) Geschehnisse und Zustände in die (eine) Bildfläche der Gegenwart eintreten: Prophetarum spiritui futura pro praesentibus sunt. Enarr. in Ps. 36 n. 64. Cf. De Elia 21, 77 (an letzterer Stelle wird dieser Grundsatz gerade auf das künftige Gericht bezogen). Derselbe bildet wohl den Schlüssel zum Verständnisse mancher seiner eigenen auf die Eschatologie bezüglichen Aussprüche, speziell auch jener Stellen, welche das besondere und allgemeine Gericht zu konfundieren bezw. ersteres überhaupt nicht anzuerkennen scheinen. Indes läßt sich mit stichhaltigem Grunde bei Ambrosius die Existenz eines besonderen Gerichtes und Reinigungsfeuers unmittelbar nach dem Tode des Menschen (also im Sinne des katholischen Lehrbegriffes) nicht leugnen. Mit seinen Folgen müßte obendrein ein derartiger Leugnungsversuch in mehrfachen, offenkundigen Widerspruch mit anderweitigen, unbestrittenen Lehranschauungen der ambrosianischen Eschatologie kommen. So würde sich z. B. als unabweisbare Konsequenz hieraus ergeben, daß der Feuerbrand, der mit dem Gerichtsfeuer am jüngsten Tage identisch wäre, als ein erst nach der allgemeinen Auferstehung eintretender, völlig transitorischer Läuterungsprozeß verstanden werden müßte. (So neuere Protestanten, wie Förster a. a. O. S. 373 f. Nitzsch, Dogmengeschichte a. a. O. S. 398.) Wie könnte aber dann die Rede sein — und es ist oft und klar in unseren Schriften hiervon die Rede — von den Suffragien für die Verstorbenen, die sich unter anderem auch auf die Beschleunigung des Läuterungsprozesses beziehen? Wie könnte die Rede sein von einer ‚matura absolutio' der (sündebehafteten) Gerechten, da sie doch

Über die Natur des Gerichts- und Reinigungsfeuers spricht sich der Heilige nicht direkt aus. Es wird aber wohl in Rücksicht auf die qualitative Bestimmung des Gerichtsfeuers am Ende der Welt sowie in Rücksicht auf die Beschaffenheit der Feuerqualen jener abgeleibten Seelen, welche im Prüfungsfeuer zurückbleiben und versinken (sieh unten), zunächst an ein Feuer geistiger Art zu denken sein. Hierdurch wird freilich die andere durch unsere Schriften durchaus nahegelegte Vorstellung durchaus nicht ausgeschlossen, daß die Seelen, welche ‚aëreo motu' zum Paradiese aufsteigen[1]), diese geistige „Feuertaufe"[2]) gerade in jener gewaltigen, physischen Feuerzone zu bestehen haben, als welche sich Ambrosius den ätherischen Sternhimmel vorstellt, über welchem sich der „dritte Himmel" oder das Paradies unmittelbar nach oben anschließt. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als gerade der Sternhimmel den Aufenthaltsort jener Engelsmächte bildet, „welche angewiesen und beauftragt sind, die Pforten des Himmels zu bewachen und den, der emporsteigt, zu prüfen . . . Denn verschlossen sind die Pforten, und nicht jedem werden sie geöffnet".[3])

---

die Beendigung des Läuterungsprozesses zur Voraussetzung hat? Wie wäre es denkbar, daß nach der zweifellos feststehenden Annahme unseres Heiligen jetzt bereits die vollkommenen Gerechten (Propheten, Apostel, Märtyrer u. a. m.) im Himmelreiche sich befinden, sowie die requies mortis der Gerechten im Paradiese (‚requies paradisi') genossen wird, da doch in unseren Schriften so emphatisch betont wird, daß der Weg ins Paradies und damit auch ins Reich der Himmel nur allein durch jenes Prüfungs- und Gerichtsfeuer führt? — Dies alles wird der weitere Gang unserer Untersuchungen von selbst noch mehr klären und motivieren. Hier mag noch eine Stelle Platz finden, an der Ambrosius unverkennbar den Tag des Todes und Gerichtes als ein und denselben zu bezeichnen scheint: ait Dominus: videte, ne fiat fuga vestra hieme vel sabbato (Matth. 24, 29); bonum enim, et tunc dies iudicii vel mortis adveniat, cum viget animi blanda temperies . . . Apolog. proph. Dav. I, 8, 43. Cf. bon. mort. 4, 14.

[1]) Wobei sie während ihrer Bewegung durch den Luft- und Wolkenhimmel, den Aufenthaltsort der gefallenen Geister, Nachstellungen von letzteren erleiden. Cf. De excess. fratr. I, 29. De parad. 2, 10.

[2]) Unter dieser Metapher beschreibt Ambrosius den Reinigungsprozeß insbesondere Expos. in Ps. 118 serm. 3, 15 sqq.

[3]) De fid. IV, 2, 14.

4. Die Suffragien für die Verstorbenen.

Zur Förderung des noch nicht am Ziel- und Ruhepunkte angelangten Heilslebens bedürfen die Gläubigen, die schuldbehaftet und strafwürdig (als peccatores) bei ihrem Tode ins Prüfungs- und Gerichtsfeuer eintreten, der tätigen Mithilfe der Glieder des diesseitigen Gottesreiches und der vollendeten Heiligen des Jenseits. Die Tatsache und Übung von Suffragien für die Verstorbenen wird in unseren Schriften[1]) unzweifelhaft bezeugt.[2]) Sie hat ihren Grund in der innerlich-organischen Lebensgemeinschaft, in welcher sich die Angehörigen der diesseitigen Kirche mit den vollendeten und noch nicht vollendeten Gliedern der jenseitigen überhaupt befinden[3]), und äußert sich in verschiedenen Formen.

Die erste Art derselben bildet das Fürbittgebet privaten Charakters, in welches insbesondere die Leichenreden des Heiligen oftmals überzugehen oder auszuklingen pflegen[4]), das er selbst bei Tag und Nacht für Verstorbene, die ihm nahegestanden im Leben, zu verrichten sich vornimmt[5]), dessen Übung er auch anderen eindringlich empfiehlt[6]) und das insbesondere im apostolischen Segens- und Friedensgruß als Abschiedsgruß an Sterbende und Verstorbene zum kurzen, kräftigen Ausdruck gelangt.[7]) — Als

---

[1]) In Frage kommen namentlich die Trauerreden des Heiligen auf den Kaiser Theodosius und seinen Bruder Satyrus sowie seine Trostrede am Grabe des Kaisers Valentinian II.

[2]) Eine ausführliche Abhandlung hierüber enthält Niederhuber S. 273 bis 279 (»Die religiöse Lebensgemeinschaft der Glieder des diesseitigen Gottesreiches mit den noch nicht vollendeten Gliedern des jenseitigen Gottesreiches«). Das oben im Kontexte Folgende bildet einen zusammenfassenden Auszug aus derselben.

[3]) Sieh hierüber Niederhuber S. 204 ff.

[4]) Cf. De obit. Theod. n. 35. De obit. Valent. n. 52. 81. De excess. fratr. I, 80.

[5]) De obit. Valent. n. 78.

[6]) Epist. 39 ad Faustinum n. 4.

[7]) De excess. I, 78. Vgl. hierzu Kirsch, Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabinschriften (Vereinsschrift der Görresgesellschaft), Cöln 1897, S. 17 ff.

zweite Art der Fürbitte für die Verstorbenen erscheint in unseren Schriften das eucharistische Opfer und die hierbei verrichteten öffentlich-liturgischen Gebete.[1]) Wie am Beerdigungstage, so wurde nach dem in der mailändischen Kirche bestehenden Herkommen[2]) auch am siebten (die septimo[3]) und vierzigsten Tage (die quadragesimo[4]) als liturgisch distinguierten Gedenktagen eine derartige Feier abgehalten. — Als dritte Art der Fürbitte galt das Almosengeben. Abgesehen von dem verdienstlichen Werte desselben, sollten die Armen sich angespornt fühlen, wegen der empfangenen Wohltaten Gott ihre Tränen (‚lacrymae redemptrices') und Gebete für den Verstorbenen an dessen Grabe aufzuopfern.[5]) Im Zusammenhange damit stehen die Totenagapen, die noch in Brauch (vielfach in Mißbrauch) stehen.[6]) — Eine vierte Form nimmt die Übung der Suffragien für die Abgeschiedenen in der Anrufung der Apostel und Märtyrer zugunsten derselben an. Mit Berufung auf die Apg. 9, 39 und Luk. 7, 12 erwähnten Vorgänge glaubt der Kirchenvater mit Bestimmtheit, daß die flehentlichen Bitten der Trauerversammlung an der Bahre seines Bruders diesem die Fürsprache (patrocinium) der Apostel sichern, wie auch die Märtyrer nach ihrem Tode im ewigen Reiche der himmlischen Gnade die Schutzgewährenden (‚patroni') sind, während diejenigen, welche in

---

[1]) Cf. De obit. Valent. n. 78.

[2]) De obit. Theod. n. 3 erwähnt der Kirchenvater ausdrücklich die an anderen Orten bestehende Praxis, den Dritten und Dreißigsten liturgisch zu feiern.

[3]) De excess. fratr. II, 2. Zur Begründung dieser Observanz führt Ambrosius die symbolische Bedeutung dieses Tages als »Sinnbild der künftigen Sabbatruhe« an.

[4]) De obit. Theod. n. 3 sq. Zur Motivierung dieser Praxis erinnert der Heilige an das Beispiel und die Anordnung des Patriarchen Joseph beim Tode seines Vaters Jakob (Gen. 50, 3).

[5]) De excess. fratr. I, 5. Über die diesbezüglichen Anschauungen jener Zeit überhaupt vgl. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertume, Mainz 1900, S. 171.

[6]) De Elia 17, 62.

dieser Welt die Herrschaft (über sie) innehatten, zu Schutzflehenden (supplices) werden.[1])

Klaren Aufschluß erteilen unsere Schriften auch über den mehrfachen Zweck und Nutzen der Suffragien für die abgeschiedenen Gläubigen. An erster Stelle ist zu nennen die allgemeine Empfehlung einer abgeleibten Seele (‚commendare animam‘) an Gott, die der fromme Bischof selbst in feierlichem Gebete für die unschuldige Seele seines verstorbenen Bruders Satyrus vornimmt.[2]) Daß es sich hierbei um einen allgemeineren, religiösen Brauch in der Kirche handelte, erhellt aus seinem Schreiben an einen gewissen Faustinus.[3]) — Zweck der Kommendation der Seele an Gott bezw. der Fürbitte ist insbesondere die ‚requies perfecta‘. Der heilige Bischof gesteht von sich selbst, er wolle mit seiner Fürbitte für den verstorbenen Kaiser Theodosius nicht eher innehalten, als „bis dessen Seele endlich gelange ins Land der Lebendigen . . ., zum heiligen Berge des Herrn“.[4]) — Ferner wird vertrauend gefleht um Schutz vor dem bösen Feinde[5]), um Reinigung der abgeschiedenen Seele von Sündenschuld und -Strafe[6]) und

---

[1]) De excess. fratr. I, 29: Non ergo dubium est vestris lacrymis apostolorum patrocinium comparari.

[2]) Ibid. n. 80; cf. ibid. n. 29.

[3]) Cf. Epist. 39 ad Faustinum n. 4.

[4]) De obit. Theod. n. 36 sq.

[5]) De excess. fratr. I, 29. Den Erklärungsgrund hat diese Observanz wohl in der origenistischen, noch in die Zeit des Ambrosius sich fortfristenden (cf. August., Confess. c. 13) Anschauung, daß die nach dem Tode beginnende Heimkehr der Seele (durch den Luft- und Wolkenhimmel) zum Paradiese durch die ‚incursiones nequitiae spiritalis‘ (in den Lüften) ernstlich bedroht und gefährdet werde. Heiligen kann indes Satan den Weg zur Auffahrt in den Himmel nicht versperren; mag er immerhin einige ob ihrer Fahrlässigkeit und Sündhaftigkeit um den Aufenthaltsort im überirdischen Wohnsitze (incolatus supernae possessionis = incolatus paradisi) bringen, etwas viel Erhabeneres und Herrlicheres ist es, daß er einmal durch die Gebete der Heiligen hiervon ausgeschlossen werden wird, wenn in Erfüllung gehen wird die Weissagung: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Luk. 9, 18). De parad. 2, 10.

[6]) De excess. fratr. I, 5: Fleverunt et pauperes et, quod multo est pretiosius multoque uberius, lacrymis suis eius (Satyri) delicta laverunt.

damit zusammenhängend um die Gnade einer „frühzeitigen Auferstehung“ (‚matura resurrectio‘[1]), ‚absolutio matura sanctorum‘[2]), d. h. um Beschleunigung ihres Läuterungsprozesses im Reinigungsfeuer bezw. ihre Aufnahme in die Wohn- und Warteräume des Paradieses (sieh unten).

Bevor wir nun mit Ambrosius den Seelen auf jenen Wegen weiterhin gleichsam nachgehen, auf welche sie durch die Wirkungen des besonderen Gerichtes bezw. beim Austritte aus dem Reinigungsfeuer gewiesen werden, dürfte es sich im Interesse eines besseren Verständnisses als vorteilhaft erweisen, zunächst eine allgemeine Orientierung über die verschiedenen Orte und Regionen zu geben, durch welche und in welche der Weg des Todes den Menschen früher oder später führt.

III. Topographische Bestimmung der jenseitigen Orte und Reiche.

1. Der sichtbare oder der Luft- und Sternhimmel[3]) (erster und zweiter Himmel).

Unser Autor unterscheidet einen uneigentlichen (caelum appellativum) und eigentlichen Himmel (caelum verum) und versteht unter ersterem den Luftraum (locus aërius), der zwischen der Erde und dem „wahren Himmel“ sich befindet[4]), oder den Wolkenhimmel über uns.[5]) Dieser

---

[1]) De obit. Valentin. n. 81. Cf. Tertull., De monogam. c. 10 (ed. Oehler I, 776), woselbst das (chiliastisch verstandene) ‚in prima resurrectione consortium‘ ebenfalls als Zweck der Fürbitte pro defunctis namhaft gemacht wird.

[2]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22 sqq. De obit. Valentin. n. 53. 77.

[3]) Mit dem Terminus »Himmel« verbindet Ambrosius eine mehrfache topische Bedeutung. Er bemerkt, daß schon die Hl. Schrift denselben als ‚nomen commune‘ (im Unterschiede von ‚nomen speciale‘) gebrauche. Exam. II, 4, 16. Der erste, noch dem Diesseits angehörige Himmel ist der Luft- oder Wolken-, der zweite der Sternhimmel. Beide bilden den sog. »sichtbaren Himmel«.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 58.

[5]) Exam. II, 4, 16.

auch in der Heiligen Schrift so genannte und verstandene Himmel (vgl. Matth. 6, 26) bildet zugleich den Aufenthaltsort der „Geister der Bosheit in der Luft" (spiritus nequitiarum, spiritalis nequitia in caelestibus, in coelo[1]), vgl. Eph. 6, 12).

Weit über diesem Lufthimmel (longe remotius) wölbt sich der eigentliche Himmel (caelum verum), der selbst wiederum nach seiner sichtbaren, vergänglichen[2]) und nach seiner unsichtbaren, unvergänglichen Seite in Betracht kommt. Auf den sichtbaren Himmel zielt die etymologische Bedeutung des Wortes *οὐρανός*, das Ambrosius, seiner Quelle, der er die Schilderungen des sichtbaren oder Sternhimmels in seinem Exameron[3]) zumal entnimmt, dem Hexaëmeron des Basilius folgend[4]), von *ὁρᾶσθαι* herleitet.[5]) Einen dreifachen Grund macht er für die Berechtigung dieser etymologischen Ableitung geltend. ‚Lucidus est, tamquam visibilis', sagt er von demselben zunächst im Vergleiche zur Erde, „welche dunkler ist als der Himmel"; ferner mit Rücksicht auf die (Engels-) Mächte, „welche an jenem Orte wohnen" und (nach Gen. 1, 20; Matth. 18, 10) dies alles (haec omnia sc. terrena) als ihren Blicken unterbreitet sehen; endlich im Vergleich zum Lufthimmel; denn mag die Luft noch so rein sein, so ist sie doch im Vergleich zu jener ätherischen Substanz (aestimatione aetherei illius corporis), aus welcher der eigentliche Himmel besteht, dick und dicht.[6])

---

[1]) Epist. 63 ad eccl. Vercell. n. 71.

[2]) Es ist ein stehendes, unzähligemal wiederkehrendes Axiom des Kirchenvaters: Quae videntur temporalia, quae non videntur aeterna sunt (vgl. II. Kor. 4, 18).

[3]) Über den Titel der Schrift ‚Exameron' (nicht Hexaëmeron) vgl. Schenkl p. I, praef. c. III, pag. XII.

[4]) Vgl. über das Verhältnis des ambrosianischen Exameron zu des Basilius Hexaëmeron Schenkl l. c. p. XIII sqq. Kellner a. a. O. S. 78 ff.: »Die Schrift des hl. Basilius spiegelt sich im Hexaëmeron von Ambrosius fast auf allen Seiten wider.« — Ein eigenes Kapitel widmet Förster, Ambrosius, S. 117—123, dem »Verhältnis (des Ambrosius) zu Basilius«.

[5]) Exam. III, 4, 15; V, 22, 73. Cf. Basilius, hom. III. in Hexaëm. c. 8 (Migne P. G. XXIX, 72).

[6]) Ibid.

In ähnlicher Weise deutet Ambrosius auch die lateinische Bezeichnung ‚caelum' etymologisch auf den sichtbaren Himmel; ‚caelatum' werde nämlich derselbe genannt, weil aus seinem Plane die Sterne wie das funkelnde Gepräge (einer Münze) aus dem Silbergrunde hervortreten.[1] So ist demnach das ‚caelum verum' seiner sichtbaren Seite nach, im Unterschiede vom Luft- oder Wolkenhimmel, jener ätherische Himmel, der vom Schimmer der Gestirne erstrahlt[2]), jener Himmelskreis (orbis caelestis), in dessen einer Hemisphäre die Erde sich befindet[3]), und der mit der Erde, dem untersten und letzten Teil der Welt (quae est infima et postrema pars mundi[4]), den Gesamtkomplex des sichtbaren Universum (summa omnium visibilium) darstellt.[5]) Der sichtbare Himmel bildet sonach einen Bestandteil der Welt (caelum de mundo, portio mundi[6]) und wird deshalb in Gemäßheit des Wahrspruches ‚quae videntur temporalia sunt, quae non videntur aeterna sunt' (II. Kor. 4, 18) dereinst von der gewaltigen Katastrophe des Weltunterganges getroffen werden.

Stofflich denkt sich Ambrosius den Sternhimmel aus ätherischer Substanz (aethereum corpus[7]) feiner und flüssiger Art (subtilis nec solida, vgl. Isai. 51, 6[8]) bestehend. Aber nicht bloß der sichtbare Himmel, auch die nach oben sich ausdehnenden (für uns) unsichtbaren Himmelsregionen des Paradieses und des sog. Himmelreiches werden von ihm als ätherisch geschildert. So nennt er den Himmel der Heiligen ‚supernus et aethereus locus', wie er auch das

---

1) Exam. II, 4, 15. Vgl. zu dieser etymol. Ableitung Reifferscheid, Suet. rel. Add. p. VIII. J. Stiglmayr S. I. (Theolog. Zeitschrift, Innsbruck 1900, S. 312) macht aufmerksam, daß diese etymolog. Erklärung von caelum schon vorausgesetzt sei bei Quint. Instit. 2, 21 (ut caelator caelum).

2) Exam. l. c.

3) Epist. 34 ad Horontianum n. 9.

4) De Cain et Ab. II, 9, 31.

5) Exam. I, 4, 16.

6) Epist. 43 ad Horontianum n. 9.

7) Exam. V, 22, 73.

8) Ibid. I, 6, 21. Cf. Basil., hom. I in Hexaëm. c. 8 (M. XXIX, 22). Schenkl zitiert als Parallelstelle zur ambrosianischen Isid., De nat. rer. 12, 2.

Paradies (den „dritten Himmel") wiederholt mit ähnlichen Ausdrücken bezeichnet.[1]) Hierbei macht er der gegenteiligen Ansicht einiger Philosophen (Aristoteles[2]) gegenüber mit Basilius[3]) geltend, daß diese ätherische Himmelssubstanz nicht als eine fünfte, von den vier Grundelementen alles Geschaffenen verschiedene angesehen werden dürfe.[4]) — Die den Sternhimmel umgebende Ätherzone gilt ihm weiterhin als eine feurige, von gewaltiger Hitze erglühende Zone (ignitus aether et magno fervens vapore[5]). Und es würde diese feurige Äthersubstanz alles in Brand stecken und ausbrennen, wenn sie nicht durch ein bestimmtes Gesetz ihres Schöpfers hieran verhindert würde. Nicht Flüsse, nicht Seen, ja nicht einmal die Meere könnten ihre gewaltige Glut löschen.[6]) Die göttliche Vorsehung hat dadurch die nötige Vorsorge getroffen, daß sowohl unterhalb des Himmelsgewölbes als auch oberhalb desselben Wassermassen sich ergießen, welche jene Feuerbrände der glühenden (Himmels-) Achse dämpfen sollten (quae illa ferventis axis incendia temperaret[7]).

---

[1]) Enarr. in Ps. 47 n. 3. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3. Epist. 38 ad Simplicianum n. 7.

[2]) Vgl. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, Berlin, 9. Aufl. 1903, S. 254.

[3]) Hom. 1 in Hexaëm. c. 11 (M. XXIX, 26).

[4]) Exam. I, 6, 23 sq.; ibid. n. 20.

[5]) Ibid. II, 3, 13; cf. ibid. I, 6, 20.

[6]) Ibid. II, 3, 13.

[7]) Ibid. II, 3, 12: Deinde cum ipsi dicant volvi orbem caeli stellis ardentibus refulgentem, nonne divina providentia necessario prospexit, ut intra orbem caeli et supra orbem redundaret aqua? . . . Propterea quia exundat ignis et fervet, etiam aqua exundavit in terris . . . Quanti fontes, fluvii, lacus irrigant terras, quia eas internus quidam ignis vaporat? . . . Qui (ignis) etiam de saxis frequenter excutitur et de ipso saepe, dum caeditur, ligno exsilit. Schon vorher (ibid. I, 6, 20) bemerkte Ambrosius, daß nirgends in der Weise eines unter den vier Grundelementen, aus denen die Weltschöpfung besteht, herrschend ist, daß nicht auch die anderen in irgend welchem Quantum sich vorfänden. Wenn nun schon auf der Erde, auf welcher doch das Grundelement gleichen Namens das vorherrschende ist, das Feuerelement eine solche Intensität zu äußern vermag, welch ungeheurer Feuerbrand wird die den Sternhimmel umgebende Ätherregion

Gleichwie nun der Lufthimmel der Aufenthaltsort der bösen Geister ist, so wird der gestirnte Himmel bewohnt von Thronen, Herrschaften, Fürstentümern und Gewalten, von Cherubim und Seraphim: superius (i. e. superior pars mundi) utique caelum et quae in caelo sunt: sol, luna et stellae, throni, dominationes, principatus et potestates, cherubim et seraphim.[1]) Sie wohnen an jenem sichtbaren Orte und sehen all dieses (sc. was auf Erden ist) ihren Blicken unterbreitet.[2]) Diesen Aufenthalt der Engel bringt der Kirchenvater in Zusammenhang mit ihren Dienstleistungen als Vollzugsorgane des göttlichen Schöpfungs- und Heilswillens.[3]) Daselbst sind die (Engels-) Mächte angewiesen und die (Engels-) Fürsten beauftragt, die Pforten des Himmels zu bewachen und den, der (von der Erde) emporsteigt, zu prüfen . . .; denn verschlossen sind die Pforten, und nicht jedermann werden sie geöffnet . . . Bewacht wird der Palast des Herrschers.[4])

Οὐσία intelligibilis[5]) nennt Ambrosius den sichtbaren Himmel, dessen Betrachtung den nach Vollkommenheit

---

nach der Vorstellung des hl. Ambrosius durchwogen müssen, da hier gerade das Feuerelement das vorherrschende ist?

Es läßt sich von vornherein vermuten, daß Ambrosius bei den vorstehenden Darlegungen wiederum im Gedankengange des Basilius sich bewege. In Frage kommt als Vorlage insbesondere dessen Hom. III in Hexaëm. c. 5—7 (M. XXIX, 63 sqq.). So heißt es c. 7: Iam vero aetheram quis ambigit esse ignitam et ardentem? Qui nisi ineluctabili conditoris praescripto coërceretur, quidnam eam prohibuisset contiguis omnibus rebus inflammatis ac combustis omnem simul earum humiditatem absumere? Quapropter aqua aëria oritur etc.

[1]) De Cain et Ab. II, 9, 31. Bekanntlich führte schon Aristoteles die Bewegung der Planeten auf unbewegte immaterielle Wesen, gleichsam Untergötter, zurück. Vgl. Überweg l. c. S. 215.

[2]) Exam. II, 4, 15.

[3]) Nähere Aufschlüsse hierüber gibt die ambrosianische Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Vgl. Niederhuber S. 232 ff.

[4]) De fid. IV, 2, 14.

[5]) Das Attribut ‚intelligibilis' besagt, daß in dem betreffenden Dinge ein höheres, unsichtbares, das in typischem Zusammenhange mit ihm steht, gleichsam zur sinnenfälligen Darstellung gelangt. So wird in unseren Schriften wiederholt mit den Ausdrücken ‚Goliath intelligibilis', ‚Pharao intelligibilis' auf den Fürsten dieser Welt, Satan, verwiesen.

strebenden Geist auf das Unsichtbare, d. h. Immaterielle, Ewige, Himmlische hinlenken sollte.[1]) Die sichtbare Welt bildet nur den Widerschein der unsichtbaren und eine gewisse Bürgschaft für das Dasein jener Dinge, die nicht in die Sichtbarkeit treten (est indicium rerum invisibilium et argumentum quoddam eorum, quae non videntur[2]). So weist der sichtbare Himmel auf jenen „höheren Ort" (superior locus[3]), der über die Sonne (supra solem[4]) und über die Höhen der materiellen Welt (alta elementorum[5]) hinausliegt, auf den unsichtbaren Himmel. Denn ich kann nicht leugnen, erklärt der heilige Lehrer mit Berufung auf II. Kor. 12, 2 und Ps. 148, 4, daß es nicht bloß einen zweiten (sc. Sternhimmel), sondern auch noch einen dritten Himmel gibt (non solum secundum sed etiam tertium caelum esse negare non possum[6]). Er stellt diesen Satz nachdrucksvoll jener materialistischen Hypothese gegenüber, welche nur die Möglichkeit eines einzigen Himmels zugeben will mit der Begründung, daß es nur eine Materie gebe, die nicht Substrat für mehrere Himmel sein könne; denn da die ganze Materie für den einen Himmel droben verbraucht sei, erübrige nichts mehr für die Bildung eines zweiten oder dritten Himmels.[7]) Mit der Ablehnung dieser extremen Auffassung soll freilich nach der ausdrücklichen Erklärung des Kirchenvaters jener anderen nicht das Wort geredet werden, nach welcher unzählige Himmel anzunehmen wären, eine lächerliche Auffassung, die selbst von eigenen Gesinnungsgenossen als solche verurteilt werde.[8])

---

[1]) De Abrah. II, 8, 46: Mens perfecta . . . ex illa intelligibili substantia theoreticae vitae induat altitudinem spectans non illa, quae videntur, sed quae non videntur, hoc est non terrena, non corporalia, non praesentia, sed incorporalia, aeterna, caelestia.

[2]) Exam. I, 4, 16. Cf. Basil., hom. I in Hexaëm. c. 6 (M. XXIX, 15).

[3]) De obit. Valent. n. 64. Enarr. in Ps. 47 n. 3.

[4]) Enarr. in Ps. 37 n. 35.

[5]) Ibid.

[6]) Exam. II, 2, 5. Cf. Basil., hom. III in Hexaëm. c. 3 (M. XXIX, 58).

[7]) Ibid. II, 2, 5. Cf. Basil., ibid. c. 3 (M. XXIX, 55). Cic., Acad. II, 55.

[8]) Exam. II, 2, 5. Cf. Basil., ibid. c. 3 (M. XXIX, 58).

2. Der „dritte Himmel" oder das Paradies.

Die der paulinischen Lehre (II. Kor. 12, 2) entlehnte Bezeichnung „dritter Himmel" erklärt sich nach der Vorstellung unseres Heiligen einfach damit, daß sich die in Frage stehende Himmelsregion an den ersten und zweiten, d. i. den Luft- und Sternhimmel nach oben anschließt. Die ebenfalls schon von Paulus (II. Kor. 12, 4) hierfür gebrauchte Bezeichnung „Paradies" ergibt sich für ihn daraus, daß er diesen dritten Himmel mit dem im mosaischen Offenbarungsberichte geschilderten Paradiese identifiziert. Die Schwierigkeiten, welche einer derartigen Identifizierung sich entgegenstellen, werden behoben durch die von ihm festgehaltene Annahme der überirdischen Lage des ursprünglichen Paradieses. Gegenüber der Erde als dem „tiefer und unten gelegenen Orte" (inferior demersusque locus[1]) erscheint dasselbe als ‚sublimis et caelestis locus'[2]), den wir uns ebendeshalb nicht als ὕλη (gleich der Erde) vorstellen dürfen (non igitur hylen hunc paradisum aestimare debemus[3]). Darum mußte auch den ersten Menschen, Adam, der „außerhalb des Paradieses" erschaffen wurde, erst die Kraft Gottes erfassen und ihm das Vervollkommnungsprinzip und die Keime der Tugend („Gottnachbildlichkeit") einhauchen, um ihn von der Erde, woselbst er gebildet wurde (terra plasmationis suae), an den „besseren Ort" des Paradieses zu versetzen.[4]) Wie das Paradies ein „himmlischer

---

[1]) Expos. in Luc. IV, 66.

[2]) De parad. 2, 10.

[3]) Ibid. 1, 1. Auch Sixtus Sen., Bibl. sanct. l. V., ad not. 35 bemerkt, daß die diesbezüglichen Stellen unseres Autors wohl nicht anders (als von einer überirdischen Lage des Paradieses) verstanden werden können (fatemur quidem difficulter eiusdem verba in alium sensum traduci posse). Übrigens steht Ambrosius mit dieser Anschauung in der partristischen Literatur nicht vereinzelt da. Vgl. Nitzsch, Dogmengeschichte, Bd. II S. 398. Schon Justin hat nach Anastasius Sinaita, In Hexaëm. VII, 895, wenn letzterem (was allerdings zweifelhaft ist) sonst echte Werke Justins vorgelegen haben, gleich Ambrosius, das Paradies als παράδεισος οὐράνιος festgehalten. Vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatol. innerhalb der vornik. Zeit, S. 138, n. 133 Anm. 1.

[4]) Die Versetzung Adams ins Paradies und deren nähere Aus-

Ort", so war nun auch Adam ein „himmlischer Mensch" (caelestis erat), der vordem (vor dem Sündenfalle) in höchster Seligkeit ätherische Luft einatmete (qui ante beatissimus auram carpebat aethercam[1]) und erst nachher ein „Erdenbewohner" geworden ist (terrenus factus est) und unter das Joch „dieser Welt" gebeugt wurde.[2]) Unter der Erde, heißt es in der Erklärung zu Ps. 118, 25, verstehen wir das Materielle, und erst zum Sünder (Adam) ward gesprochen: Erde bist du und zur Erde sollst du zurückkehren (Gen. 3, 19), deshalb weil er dem Materiellen und Körperlichen sich zugewendet hatte.[3]) Die überirdische Lage des Paradieses voraussetzend nennt füglich der heilige Lehrer als Folge der Sünde die Herabstoßung Adams aus „jenem (über die Erde) hinausreichenden oder außerhalb (derselben) gelegenen Orte" (ex illo ergo eminenti sive extra loco deiectus[4]), und zwar die Herabstoßung desselben zur Erde (deiectus in terram[5]), „diesem tiefer und unterhalb gelegenen Orte der Sünde".[6])

führung, bei der sich bei Ambrosius noch nachweislich (vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes, S. 388) Spuren der Abhängigkeit von Philo verfolgen lassen (cf. Phil., Legg. alleg. I, 12, 16), bespricht er in seiner Erklärung zu Gen. 2, 15: et apprehendit (Vulg.: tulit ergo) deus hominem, quem fecit, et posuit eum in paradiso operari et custodire.

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3.

[2]) Ibid. serm. 15, 36.

[3]) Ibid. serm. 4, 2.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid.

[6]) Expos. in Luc. IV, 66. Der örtliche Charakter des Paradieses steht, wie aus der obigen Darstellung bereits zur Genüge erhellt, unserem Kirchenlehrer außer Zweifel. Wiewohl ihm der paränetische Zweck seiner Lehrverkündigung und die damit zusammenhängende allegorisch-mystische Verwertung der vorwürfigen Offenbarungslehre sowie die weitgehende Abhängigkeit von Philo, der bekanntlich den ganzen Genesisbericht über das Paradies allegorisch umdeutet, wenig Lust und Veranlassung bieten, sein Interesse der Örtlichkeit des ursprünglichen Paradieses zuzuwenden, fehlt es doch in seinen Schriften nicht an Stellen, welche dieselbe direkt bezeugen. So redet er wiederholt und ausdrücklich vom »Orte«, an welchen Adam entrückt ward. De parad. 1, 4. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 2. Und gerade mit dem Hinweise auf die räumliche Beschaffenheit des

Durch den ersten Sündenfall und dessen umwälzende Wirkungen für „diese (sichtbare) Welt“ [1]) wurde die überirdische Himmelsregion des Paradieses nicht getroffen, ihr physischer Fortbestand nicht verhindert. Ja, da sich dieselbe als eine unsichtbare bezw. als (unterer) Teil des „unsichtbaren Himmels“ (im Gegensatze zum „sichtbaren Himmel“) qualifiziert, blieb und bleibt ihre Existenz notwendig gesichert nach dem mehrfach bereits zitierten, von Ambrosius nachdrucksvollst urgierten Axiom: Quae non videntur aeterna sunt. Was ist also selbstverständlicher für ihn, als daß Paulus, da er von seiner Entrückung ins Paradies redet, eben jenes nach wie vor noch bestehende Paradies im Auge hatte, in das Adam ursprünglich und nach ihm Henoch, Elias, Moses versetzt wurden? Gleich eingangs seiner Abhandlung „über das Paradies“ gilt ihm daher jenes Paradies, aus dem Adam vertrieben, und jenes, in welches Paulus entrückt wurde, als ein und derselbe wunderbare Ort. Der Vortrag, sagt er, der über das Paradies begonnen werden soll, setzt uns sichtlich nicht in geringe Verlegenheit mit unserer Absicht, Wesen, Örtlichkeit und Beschaffenheit des Paradieses zu erforschen und darzustellen. Versichert doch selbst der Apostel, er wisse nicht einmal, ob er mit dem Leibe oder außer dem Leibe, sondern nur, daß er überhaupt entrückt worden sei in den dritten Himmel . . . Wenn demnach das Paradies derart ist, daß es nur Paulus oder ein dem Paulus in seinem Erdenwandel ähnlicher Mensch schauen konnte . . ., wie sollten dann wir über die Beschaffenheit des Paradieses uns verbreiten, da wir es nicht zu sehen bekamen? Und wenn wir es auch hätten

---

Paradieses begründet er seine Anschauung, daß Gott nicht jenen Menschen, der »gottähnlich« (vgl. hierüber Niederhuber a. a. O. S. 16 ff.), sondern jenen, der dem Leibe nach erschaffen worden ist (eum, qui secundum corpus sc. est), ins Paradies versetzt hat: ‚incorporalis enim in loco non est‘, fügt er erklärend und begründend bei. De parad. 1, 5. Cf. Philo, Legg. allegg. I, 12, 16. Es darf ganz allgemein konstatiert werden, daß Ambrosius tunlichst am Litteralsinne des Genesisberichtes über das Paradies festhält. Vgl. Förster a. a. O. S. 140. Deutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung (Programm), Berlin 1867, S. 6.

[1]) Vgl. hierzu Niederhuber a. a. O. S. 43 ff.

sehen können, so würde es doch verboten sein, hiervon Mitteilung zu machen (vgl. II. Kor. 12, 4[1]). Auch im weiteren Verlauf seiner Abhandlung kommt die Identität des Paradieses im mosaischen Schöpfungsberichte mit dem der paulinischen Lehre bezw. dem eschatologischen des ambrosianischen Lehrbegriffes nicht unklar zum Vortrage. Nur so erklärt es sich, daß die Schilderung des einen unvermerkt und wie von selbst übergeht in die Schilderung des anderen.[2]) Noch klarer drückt er sich aus in seiner Besprechung der Worte Christi zum Schächer am Kreuze: Der Bericht des Evangelisten (Johannes) zeigt an, daß unsere Seele oder vielmehr das Menschengeschöpf überhaupt, nachdem die Fesseln des Irrtums gefallen sind, durch Christus dahin zurückgekehrt ist, woraus es in Adam verstoßen ward (conditionem humanam . . . eo, unde eiecta erat in Adam, per Christum regressam). Daher wird zum reumütig bekennenden Schächer gesprochen: Wahrlich, wahrlich ich sage dir, heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein . . . Also das „Einwohnen" (incolatum sc. paradisi) hat er versprochen, den Besitz des „Reiches" (regnum) hat er noch hinausgeschoben.[3]) Mit der gleichen Anschauung hängt es zusammen, wenn Ambrosius wiederholt das Feuer, durch welches der Weg zum Paradiese zurückführt, in ursächliche Beziehung bringt zum feurigen, gezückten Schwerte in der Hand der Cherubim, die Gott nach der Verstoßung Adams vor den Lustgarten setzte (Gen. 3, 24[4]). „Feuer des Schwertes" oder „feuriges Schwert" wird darum das jenseitige Reinigungsfeuer tropisch auch bezeichnet.[5])

3. Das „Reich der Himmel".

Von der Himmelsregion des Paradieses oder dem „dritten Himmel" ist wohl zu unterscheiden das „Reich des Himmels" oder das „Reich der Himmel", das Ambrosius

---

[1]) De parad. 1, 1.
[2]) Cf. ibid. 2, 9.
[3]) Epist. 71 ad Horontianum n. 8 sq.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 12.
[5]) Ibid. n. 13. 14. Cf. Enarr. in Ps. 1 n. 38.

zum ersteren in ganz analogem Verhältnisse sich denkt, wie das ‚regnum dei' als Inbegriff des religiös-sittlichen Vollendungszustandes des erlösten Menschen zum „Paradiese der Seele" bezw. zur „Gottnachbildlichkeit" des Menschen im Urstande. Es muß schon hier eines Grundprinzips der ambrosianischen Eschatologie Erwähnung getan werden, das in ihr zur konsequentesten Anwendung gelangt: Das endgültige Gesamtbefinden des Menschen steht durchaus in typologisch-ursächlichem Zusammenhange mit dessen innerer religiös-sittlicher Beschaffenheit; speziell wird auch die physisch-äußere Lebenslage mehr oder minder nur die konkrete Auswirkung und Redundanz derselben bilden. Diese seine Überzeugung findet der Kirchenvater bereits durch den Offenbarungsbericht in Hinsicht auf das ursprüngliche Paradiesesleben des ersten Menschen ausgesprochen. Zuerst wurde das Seelenparadies in ihm durch die Urstandsgnade geschaffen, bevor er ins örtliche Paradies versetzt wurde. Der inneren, überirdisch-himmlischen Vervollkommnung durch das sog. Gottnachbildlichkeits- oder Gottähnlichkeitsprinzip entsprach seine Entrückung in eine überirdisch-himmlische Wohnstätte und der Seligkeitszustand des incolatus paradisi.[1]) Gleichwie nun die Urstandsgnade in ihrer Repristination den wesentlichen und bleibenden Grundstock der Erlösungsgnade bildet, so daß ohne sie auch von letzterer nicht die Rede sein kann[2]), so führt der Weg zu dem der gratia Christi entsprechenden „Reiche der Himmel" für jeden Menschen ohne Ausnahme, wie sich zeigen wird, notwendig zuerst ins Paradies zurück. Weil aber die repristinierte Urstandsgnade spezifisch ergänzt und vervollkommnet wurde, so daß ihr in religiös-sittlicher Hinsicht nicht mehr das (Seelen-) Paradies, sondern das regnum dei entspricht, so bildet auch in örtlicher Hinsicht das überirdische Paradies nicht den definitiven Bestimmungsort der Auserwählten. Es bildet nur für die einen, welche an der sog. „ersten Auferstehung" teilhaben, den Ausgangspunkt,

---

[1]) Eine nähere Ausführung all dessen sieh bei Niederhuber, S. 16 ff.
[2]) Sieh ebendaselbst S. 76 ff.

von dem sie sofort zum Reiche der Himmel emporsteigen, für die anderen Gerechten die Vor- und Wartehalle (habitacula, promptuaria), indem sie erst am Ende der Welt des Reiches der Himmel und des ihnen (durch das Endgericht) definitiv bestimmten Platzes in demselben teilhaftig werden. Es ist mit anderen Worten nach der Auffassung unseres Kirchenvaters das Paradies wohl eine bleibende Himmelsregion, aber gleichsam nur das Grundgelaß, über welchem sich das eigentliche Himmelreich nach oben aufbaut, die untere Region des unsichtbaren Gesamthimmels, von der aus die Auserwählten, je nach Verdienst, in die verschiedenen höheren Regionen oder „Reiche" desselben früher oder später emporsteigen: ut per paradisum ad regnum perveniatur, non per regnum ad paradisum.[1]) Schon in Rücksicht auf den ersten Menschen sagt der Kirchenvater, es habe Gott ihn ins Paradies versetzt, wie die Sonne an den Himmel, daß er harre des Reiches der Himmel (expectantem regnum caelorum), sowie die Kreatur (die Sonne) harre auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes.[2])

Vereinzelt ist nun die Rede von sieben Einzelhimmeln, welche in bestimmter räumlicher Überordnung das regnum caelorum konstituieren.[3]) Das eigentliche, moralisch-konstituierende Moment dieser verschiedenen räumlichen Abstufungen des Himmelreiches liegt wiederum auf religiös-sittlichem Gebiete, nämlich in der Verschiedenheit des sittlichen Verdienstes, dem auch eine Verschiedenheit der himmlischen Belohnungen und demzufolge eine Über-

---

[1]) Epist. 71 ad Horontianum n. 8.

[2]) De parad. 1, 5: Posuit autem eum in paradiso, sicut solem in caelo, exspectantem regnum caelorum, quemadmodum creatura exspectat revelationem filiorum dei.

[3]) Die Siebenzahl ist wohl nur bestimmte, schon der Hl. Schrift geläufige Bezeichnung für eine unbestimmte Mehrzahl. In anderem Sinne nahmen die Gnostiker (die Valentianer) sieben Himmel an, oberhalb welcher der Demiurg seinen Wohnsitz hatte. Sie ließen dieselben mit Verstand begabt sein und nannten sie Engel. Irenäus, Adv. haer. I, 5, 2; IV, 1, 1 bekämpft sie. Bei Atzberger l. c. n. 251, S. 243. Dortselbst, n. 276, S. 355 Anm. 1 wird auf Clem. Alex., Strom. IV, 25 verwiesen, wo Clemens erwähnt, daß einige sieben Himmel zählen.

und Unterordnung der himmlischen Wohnräume entspricht. Jedem, schließt der heilige Lehrer aus Joh. 14, 2, weist der Herr Jesus seinen Platz an, d. h. eine den Verdiensten entsprechende Aufenthaltsstätte.[1]) Cum fueris in regno caelorum, äußert er anderen Orts, tunc processus est mansionum: etsi unum regnum, diversa tamen merita sunt in regno caelorum.[2]) „Über allen Himmeln und dem Himmel der Himmel ist aufgefahren Christus zum Sitze des allmächtigen Vaters“ [3]), alles nach oben abschließend, alles von dorther beseligend. Die sieben räumlichen Rangordnungen des Himmels, zu welchen die Heiligen nach Verdienst emporsteigen, findet Ambrosius biblisch begründet in der mystisch zu deutenden „Zahl der Tage“ (Ps. 38, 5), sowie in den Worten Christi „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ (Joh. 14, 2). Vorausgegangen, sagt er, ist Christus, um seinen Gläubigen eine Stätte zu bereiten . . . Er selbst ist aufgefahren über alle Himmel (super omnes coelos) zum Throne Gottes. Die Menschen aber steigen empor vom ersten Himmel zum zweiten und sodann vom zweiten zum dritten und von diesem verschiedentlich bis gegen den siebten Himmel, ja, die es verdienen, bis zum Gipfel- und Höhepunkt (die Lesart ist unbestimmt) der Himmel.[4])

4. Die Unterwelt (infernus) als Totenreich und als Aufenthaltsort der Verdammten.

Führte uns die Untersuchung über den Himmel in örtlicher Beziehung stufenweise aufwärts durch die Wohn-

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 17: Dat ergo unicuique locum Dominus Iesus, hoc est aptam pro uniuscuiusque meritis mansionem. Vgl. hierzu Niederhuber, S. 141 f.

[2]) Expos. in Luc. V, 61. Cf. De offic. ministr. I, 48, 237.

[3]) Enarr. in Ps. 40 n. 26.

[4]) Enarr. in Ps. 38 n. 17: Et ille quidem ascendit super omnes caelos ad dei sedem; homines autem a primo caelo ad secundum et deinceps a secundo ad tertium et ab illo per distinctiones fere ad septimum caelum atque in ipsam aspidem et summitatem caelorum, qui merentur, ascendunt.

räume der Auserwählten, bis hin zu Gottes Throne, so lenken die Vorstellungen, die wir uns von der Unterwelt und ihren Regionen zu machen haben, unseren Blick nach unten. Die bei Ambrosius promiscue[1]) im Gebrauch stehenden Bezeichnungen sind: infernus, inferna, inferus, inferi, seltener Ἅιδης[2]), abyssus[3]), tartarus[4]). Hierunter versteht er nun zunächst das Totenreich, in das auch Christus seiner Menschheit nach hinabsteigen mußte: Factus est in eo, in quo erat infernis debitus.[5]) Nicht bloß sein Leib lag im Grabe[6]), auch seine Seele ist in der Tiefe gewesen (ipsa anima . . . fuit in abysso[7]). Aber wenn auch sein Leib im Grabe ruhte, war er selbst doch frei unter den Toten (Ps. 87, 6) . . . und seine Kraft wirkte vom Himmel aus.[8]) Und wenn auch seine Seele in der Tiefe gewesen, so ist sie doch nicht mehr daselbst (vgl. Ps. 15, 10[9]). Wenn er im Tode sich befand, so doch nicht im Schatten (in umbra sc. mortis, d. i. in Ermangelung der Erleuchtung durch das Licht der Gottheit[10]). Wenn ihn die Unterwelt als Menschen schaute[11]), so wurde er doch von der Unterwelt nicht eingeschlossen[12]), nicht gefangen gehalten von den Unterirdischen[13]); denn er kannte keine Fesseln des Todes, er war wirksam tätig in der Unterwelt.[14]) Er ist zwar hinabgestiegen zum Orte der Verwesung, da er die Unterwelt betrat, aber er hat, ohne selbst die Verwesung zu kosten, dieselbe

---

[1]) Ambrosius scheidet auch die so bezeichneten Regionen nirgends als räumlich voneinander verschiedene oder getrennte aus.

[2]) De bon. mort. 10, 45.

[3]) De incarn. 5, 42. Expos. in Luc. VI, 46.

[4]) Tatsächlich nur vom Straforte der Verdammten gebraucht.

[5]) De fid. III, 4, 27.

[6]) De incarn. 5, 40.

[7]) Ibid.

[8]) De incarn. 5, 40.

[9]) Ibid. n. 42.

[10]) Ibid. n. 41.

[11]) Ibid. n. 39.

[12]) Ibid. n. 41.

[13]) De fid. III, 4, 28.

[14]) Ibid.

ausgeschlossen[1]) durch seine Auferstehung.[2]) Denn als Sieger über den Tod ist er von den Toten auferstanden.[3])

Durch seine Hadesfahrt hat aber Christus zugleich die Macht der Unterwelt über die verstorbenen Menschen gebrochen, zunächst deren Macht über die Leiber der Verstorbenen. Schon Job erfuhr durch den Hl. Geist, daß der Sohn Gottes nicht allein zur Erde kommen, sondern auch zur Unterwelt hinabsteigen würde, um die Toten aufzuerwecken, was damals geschehen sei zur Beglaubigung des Gegenwärtigen und zur Versinnbildlichung des Künftigen.[4]) So entbehrt auch sein Grab nicht einmal des Wunderbaren. Denn während er selbst von Joseph gesalbt und ins Grab gelegt wurde, erschloß er, der Tote, durch ein neues Wunder die Gräber der Toten[5]) (sieh unten die Lehre von der Auferstehung des Fleisches).

Aber auch des Infernus Macht über die Seelen der Verstorbenen (Gläubigen) wurde durch Christi Hadesfahrt gebrochen. Denn in der Unterwelt waren sie eingeschlossen. Schon gelegentlich einer scharfen Verurteilung der Annahme einer Metempsychose bemerkt Ambrosius, daß jene (Philosophen) sich hätten begnügen sollen mit der Behauptung, daß die aus den Banden des Leibes befreiten Seelen zum Hades zögen, d. h. zu einem Orte, der nicht gesehen werde, und den wir lateinisch infernus nennten (*Ἅιδην* . . ., id est locum, qui non videretur, quem locum latine infernum dicimus[6]). Christus hat nun auf dem Wege des leiblichen Todes die Unterwelt betreten, um die Gebundenen loszulösen (per corporis mortem penetravit infernum, ut solveret alligatos[7]). Seine Seele stieg hinab, um die Gefangenen aus dem Rachen des Infernus zu befreien (descendit, ut captivos

[1]) De virginit. 19, 128.

[2]) De fid. III, 4, 28.

[3]) De Spirit. st. I, 5, 66.

[4]) De interpell. Job et Dav. I, 8, 26.

[5]) De incarn. 5. 40.

[6]) De bon. mort. 10, 45.

[7]) Expos. in Ps. 118 serm. 19, 37.

absolveret de faucibus inferorum[1]), ihnen Nachlaß ihrer Schuld zu gewähren (‚peccata donare'[2]). Selbst frei unter Toten schenkte er nach Aufhebung des Todesgesetzes den in der Unterwelt Befindlichen Nachlaß (remissionem in inferno positis . . . donabat[3]) und zwar Nachlaß durch Mitteilung seiner Gnade: Auch den in der Unterwelt Befindlichen goß er ein das Licht des ewigen Lebens (etiam in inferno positis vitae lumen fundebat aeternae); denn auch dort erstrahlte das wahre Licht der Weisheit und erleuchtete die Unterwelt, ohne selbst von der Unterwelt eingeschlossen zu werden.[4]) Damit waren nun jene wesentlich in die gleiche religiös-sittliche Zuständlichkeit versetzt wie diejenigen Gerechten des Neuen Bundes, welche in dem subjektiven Besitz der Gnade Christi sich befinden, sie waren ipso facto befähigt zum Eintritt in das durch Christus wieder erschlossene Paradies. Nur die unerlösten, dem Sündentode verfallenen Seelen fahren auch jetzt noch hinab in den Infernus. Sie teilen das Los der Seele, die ehedem (d. i. vor ihrer Erlösung durch Christus) in der Unterwelt zurückgelassen ward (anima, quae ante in inferno derelinquebatur[5]). Auf die Seelen der Gottlosen, wenn sie auch dem Leibe nach noch dem Diesseits angehören, wendet Ambrosius sehr häufig Num. 16, 30 an: „Lebendig fahren sie zur Hölle."

Eine besonders traurige Bedeutung erlangt die Unterwelt, insofern sie den Aufenthaltsort der Verdammten des Jenseits in sich birgt. Über die örtliche Lage, speziell über das topische Verhältnis dieses Ortes zur Erde hat sich allerdings Ambrosius nirgends bestimmt ausgedrückt. Was sich indirekt aus seinen hierher bezüglichen Äußerungen

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 22.

[2]) De fid. III, 14, 111. Hier werden die Heilsmomente kurz zusammengefaßt: Etenim ut defunctorum animas in sui corporis anima liberaret, vincula mortis solveret, peccata donaret, operatus est (Christus) in inferno.

[3]) De incarn. 5, 40.

[4]) Ibid. n. 41.

[5]) De Isaac 5, 14.

erschließen läßt, kann nur und wird auch unten im Zusammenhange mit der Schilderung des unseligen Loses der Verdammten dargetan werden. Vorläufig sei nur bemerkt, daß sich nach ihm das Aufenthaltnehmen der Verdammten in der Hölle darstellt als jäher Sturz (praecipitari), als ein Versenktwerden in die Tiefe (in profundum mergi), daß diese Tiefe näherhin als ein Pfuhl brennenden Feuers zu denken ist (lacus ignis ardentis) und die letzte (tiefste) Region des Infernus (in ultima inferni detrudi) bildet, woselbst zugleich der Teufel seinen Wohnsitz (sedes diaboli) hat.

5. Des Ambrosius Vorstellung vom sinus Abrahae.

Was die Auffassung unseres Heiligen vom sog. sinus Abrahae anlangt, so kommt er zwar ziemlich häufig auf denselben zu sprechen, verbindet aber keine unmittelbar örtliche Vorstellung mit ihm. Er deutet ihn nämlich mystisch teilweise auf den diesseitigen, teilweise und noch häufiger auf den jenseitigen Seligkeitszustand des Gerechten. Als das charakteristische, wenn auch nicht ausschließlich damit verbundene Moment jenes Begriffes erscheint hierbei die Ruhe (requies). Auf den diesseitigen Zustand des Gerechten bezogen gilt ihm die Seele selbst, insofern sie in dem vom Glauben und von der Gnade befruchteten Tugendleben ihre Ruhe findet und genießt, als der Schoß Abrahams. Darum heißt es von den Gerechten, sie ruhen im Schoße Abrahams (Luk. 16, 22), weil sie in seiner Gnade, in seiner Ruhe, in seinem sanften Wesen[1]) ausruhen, sie, die ihm im Glauben gleichförmig geworden sind und denselben (tatkräftigen) Willen in der Vollbringung guter Werke betätigt haben.[2]) Denn nicht in einem leiblichen Schoße, sondern gleichsam in der Hülle guter

[1]) Über den Begriff ‚placiditas‘ vgl. De offic. ministr. II, 7, 29.

[2]) Enarr. in Ps. 38 n. 11: Ipse est sinus animae, secretum orationis eius, penetralia voluntatis et quaedam recurrentium votorum intima receptacula. Unde et iusti in Abrahae sinu requiescere leguntur (Luc. 16, 22), quod in eius gratia, in eius requie, in eius placiditate requiescant, qui conformem ei induerint fidem et eandem in bonis operibus fecerint voluntatem.

Werke wärmt uns die gottgefällige Nachfolge des heiligen Patriarchen.[1])

Auf die Ewigkeit bezogen, besagt der Schoß Abrahams (der Schoß Jakobs, der Schoß der Patriarchen überhaupt) nur die „Ruhe des Todes“ (requies mortis), welche jetzt gleichbedeutend ist mit der Seligkeit des Paradieseslebens. Das ist keine geringe Strafe, sagt Ambrosius, die Ruhe des Todes nicht zu besitzen und nicht zu gelangen ins Land der Lebendigen (d. i. ins Paradies), sondern zu den Grabstätten der Toten. Denn wer lebt, den sucht man nicht unter den Toten, sondern in Abrahams Schoß genießt er das ewige Leben (in Abrahae sinu vitam carpit aeternam[2]). In seiner Trostrede auf den Tod Valentinians II. läßt der Kirchenfürst „die aufsteigende Seele“ des verstorbenen Kaisers mit den Worten des Hohen Liedes ‚veni frater meus, exeamus in agrum, requiescamus in castellis etc.‘ (Kant. 7, 11 f.) vom Himmel her von seinem Bruder Gratian begrüßt werden. Du bist, läßt er letzteren sodann den Sinn jener Stelle umschreiben, an dem Orte angelangt, woselbst die Früchte der verschiedenen Tugenden, in Gemäßheit der Verdienste der einzelnen, eingehändigt werden . . . Was du auf Erden gesäet, das ernte hier (im Himmelreich) . . . Oder komm doch sicherlich auf jene Flur, welche der Wohlgeruch Jakobs ist, d. i. komm in den Schoß Jakobs (ins Paradies), damit, wie Lazarus im Schoße Abrahams, so auch du in der Ruhe des Patriarchen Jakob (in Iacob patriarchae tranquillitate) ausruhest.[3]) Denn der Schoß der Patriarchen (sinus patriarcharum) besagt „Eingehen zur ewigen Ruhe“ (recessus quidam est quietis aeternae[4]) . . .

---

[1]) De excess. fratr. II, 101: Sequamur Abraham moribus, ut nos recipiat in gremium suum et tamquam Lazarum suae humilitatis haeredem (Luc. 16, 23) propriis circumfusum virtutibus pio foveat amplexu. Non enim nos in gremio corporali, sed in quodam bonorum factorum amictu sancti patriarchae probata deo successio fovet.

[2]) De interpell. Job et Dav. III, 5, 19.

[3]) Der Sinn ist: Wenn du nicht sofort ins Himmelreich aufsteigen kannst, ‚ubi abundant meritorum praemia‘ (ibid.), dann trete doch ein ins Paradies!

[4]) De obit. Valent. n. 72.

Erst sekundär wird in unseren Schriften mit dem Begriffe sinus (gremium) Abrahae (patriarcharum) auch eine örtliche Vorstellung verbunden, sofern derselbe auf das Jenseits bezogen wird. Es ist eben jener Ort, an dem die ,quies mortis' genossen wird, also in der vorchristlichen Zeit der Infernus, der Warte- und Aufenthaltsort der Altväter[1]; seit der Erlösungstat Christi, durch welche für die abgeschiedenen Seelen die Ketten der Unterwelt gesprengt wurden, das Paradies, dessen Zustand nach (sieh unten) wie vor[2]) allererst unter dem Gesichtspunkte einer (nunmehr mit positivem Seligkeitsgehalte erweiterten) quies mortis gewürdigt werden muß; für die vollkommenen Gerechten das Reich der Himmel, insofern sein Seligkeitszustand wesentlich auch die Paradiesesseligkeit, die ewige Ruhe, in sich begreift. In der christlichen Ära wird sonach das „Ausruhen im Schoße Abrahams" zu einer Umschreibung des seligen ,incolatus paradisi'.[3]

IV. Die Lehre von der himmlischen Seligkeit.

Die ganze Bedeutung des Himmels leitet sich in letzter Hinsicht davon her, daß er der Wohnort Gottes ist. Im Himmel (in caelo) und über den (Einzel-) Himmeln (super caelos[4]) wohnt er. In ihm war und blieb (auch während

[1]) Auch die vollkommenen Seelen (der Patriarchen, Propheten und Märtyrer), nicht bloß die unvollkommenen und von ihren Unvollkommenheiten geläuterten Gerechten des Alten Bundes denkt sich Ambrosius die »Ruhe im Tode« in der Unterwelt genießend, wie aus der obigen Gesamtdarstellung von selbst sich ergibt. Auch Origenes (vgl. Atzberger, n. 423, S. 401), von dem sich unser Autor gerade in der Lehre von der individuellen Vollendung des Menschen nach dem Tode bezw. von seinem Lose in der sog. Zwischenzeit am meisten abhängig zeigt, teilt die gleiche Anschauung.

[2]) Vgl. über die auf das Paradies der Uroffenbarung bezogenen Begriffe ,incolatus paradisi' und ,requies paradisi' Niederhuber a. a. O. S. 38 ff.

[3]) Auch hierin treffen wir unseren Kirchenlehrer innerhalb des Ideenkreises des großen Alexandriners. Vgl. Atzberger, n. 416, S. 393: Es scheint, daß mit dem Paradiese nach Origenes der Schoß Abrahams identisch ist.

[4]) Cf. De fug. saec. 8, 45.

seines Erdenwandels) Christus (ipse erat et manebat in caelo[1]). „Über alle Himmel und den Himmel der Himmel zum Sitze des allmächtigen Vaters“ ist er seiner verherrlichten Menschheit nach aufgefahren.[2]) Seine praktische Bedeutung erlangt der Himmel für uns dadurch, daß er dereinst auch unser Wohnort werden soll.

1. Der Himmel als Bestimmungs- und Wohnort des auserwählten Menschen.

Wir sind nicht (ständige) Einwohner (habitatores), sondern nur (vorübergehende) Anwohner (accolae) der Erde.[3]) Nur als Fremdlinge (hospites) weilen wir alle hier; für kurze Frist ist uns das wohnliche Gastrecht hier eingeräumt; frühzeitig wandern wir von hinnen.[4]) Ein Wanderer bist du durch dieses Leben (viator es huius vitae), auf der Wanderschaft (in via) begriffen; o Mensch, solange du in diesen Lebenslauf hineingestellt bleibst, auf der Pilgerfahrt befindest du dich: wandle, damit du glücklich zum Ziele gelangest![5]) Die Heimat, das Vaterhaus, dem nun der Mensch zupilgert, ist der Himmel: ‚patria et naturalis domus‘ nennt ihn der Kirchenvater.[6]) Unter einem dreifachen Gesichtspunkte verdient er so genannt zu werden. Fürs erste entstammt der Mensch der Seele nach jenem „höheren Orte“, so daß sie auch von Natur aus dahin zurückverlangt. Es umschreibt denn auch der Kirchenvater das Kommen in den Himmel als ein „Zurückfliegen (revolare) der Seele an jenen höheren Ort“,[7]) als ein „Zurückwandern (remigrare) dahin, woher wir herabgestiegen sind“;[8]) als „Rückkehr ins Vaterhaus“ (reverti ad patriam[9].) — Als Heimats- und Bestim-

---

1) Enarr. in Ps. 43 n. 39.
2) Enarr. in Ps. 40 n. 26. Enarr. in Ps. 38 n. 17. De fid. IV, 2 sq.
3) De Abrah. II, 7, 41.
4) Ibid. I, 5, 34.
5) Enarr. in Ps. 1 n. 24. Enarr. in Ps. 36 n. 37.
6) De excess. fratr. II, 33.
7) De parad. 10, 36.
8) De excess. fratr. II, 33.
9) Enarr. in Ps. 38 n. 36. De excess. fratr. II, 33.

mungsort des Menschen entspricht aber der Himmel nicht bloß dem schöpferischen Ursprunge seiner Seele, sondern auch dem Erlösungszwecke Christi. Laßt uns Gott danken, lautet die Aufforderung des Kirchenvaters, daß er uns von der ewigen Verbannung befreite, indem er uns die Pforte zur Rückkehr ins Vaterhaus öffnete![1]) Das bezweckte gerade die Niederkunft Christi vom Himmel, seinen Heiligen das Verdienst der Auffahrt zum Himmel zu ermöglichen, so daß der Weg dahin, der anfänglich nur für Christo, nicht aber für andere gangbar war, durch ihn auch den Sterblichen gangbar wurde.[2]) — Indes setzte Christus nicht bloß die Verdienstursache, die uns den Eintritt in den Himmel nach dem Vorbilde seiner eigenen Auffahrt in denselben ermöglichte, sondern verwirklichte bereits in objektiver, realmystischer Weise jenen Eintritt. Denn als zweiter Adam, mit dem uns die ‚unitas corporis' verbindet,[3]) trat er nicht allein ein (in den Himmel), sondern die ganze Welt trat im Erlöser aller ein (non unus homo, sed totus in omnium Redemptore mundus intrabat[4])). In seinem verherrlichten Auferstehungsleibe sitzen auch wir, wie Ambrosius so häufig mit Berufung auf das Wort des Apostels ‚qualis caelestis, tales et caelestes' (I. Kor. 15, 48) hervorhebt, zur Rechten des Vaters im Himmel: In illo per carnem illam sedemus.[5])

Wenn wir nun im Anschlusse hieran nach den Heiligen Umschau halten, welche bereits in ihrem „natürlichen Wohn- und Vaterhause", im Himmel sich befinden, so ist nach Ambrosius wohl zu unterscheiden zwischen jenen, welche allerdings mit Christus bereits selig leben (‚esse cum Christo'), aber noch nicht herrschen, und jenen, welche mit ihm bereits das regnum teilen; mit anderen Worten zwischen jenen, welche vorläufig noch in den Wohn-

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 36.
[2]) Enarr. in Ps. 43 n. 39. Cf. De fid. IV, 1, 8.
[3]) De fid. IV, 10, 134.
[4]) Ibid. IV, 1, 7.
[5]) Ibid. IV, 10, 34; V, 14, 179. Eine eingehendere Erklärung und Begründung wird die Auferstehungslehre bringen.

und Aufbewahrungsräumen (habitacula, promptuaria) des Paradieses sich befinden, und jenen, welche schon zum Reiche der Himmel aufgestiegen und ihre bleibenden Wohnsitze (mansiones) bezogen haben. Diejenigen Gerechten nämlich, welche noch mit leichten Sünden behaftet ins Jenseits eintreten, deren religiös-sittliche Beschaffenheit somit durch die Feuerprobe des besonderen Gerichtes noch nicht als ein definitiv entschiedener Zustand befunden wird, so daß sie auch noch nicht ihrem endgültigen Seligkeitslose und Bestimmungsorte übergeben werden können, treten nach der (verhältnismäßig) frühzeitigen Beendigung ihres Läuterungsprozesses im Reinigungsfeuer ins Paradies ein, um hier der definitiven Entscheidung bezw. ihrer endgültigen Belohnung am Tage der allgemeinen Auferstehung und des Gerichtes am Ende der Welt zu harren. Hingegen involviert der religiös-sittliche Zustand der vollendeten Gerechten kein Hindernis, daß dieselben sofort ihrer ewigen Bestimmung im Himmelreiche anheimgegeben werden und darum sogleich vom Paradiese zum Reiche der Himmel, d. i. durch die unterste und allgemeine Region desselben hindurch zu den ihren Verdiensten entsprechenden höheren Regionen emporsteigen. Deutlich veranschaulicht der Kirchenvater dieses unterschiedliche Los der beiden genannten Klassen von Gerechten während der sog. Zwischenzeit in der Besprechung eines konkreten Falles. Zum Ausgangspunkt nimmt er den Wortlaut der Bitte des Schächers an den sterbenden Erlöser sowie der tröstlichen Antwort des letzteren auf jene Bitte. Er weist nämlich in seinem Schreiben an Horontian zunächst darauf hin, „daß durch Christus unsere Seele oder vielmehr das menschliche Geschöpf überhaupt, nachdem die Fesseln des Irrtums gesprengt wurden, dahin zurückgekehrt ist, woraus es in Adam vertrieben worden war“, und findet dies durch die Antwort Christi bestätigt: Wahrlich, wahrlich, sage ich dir, heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein (Luk. 23, 43). Jener, so bemerkt er erläuternd hierzu, hatte gebeten: Gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst (ibid. v. 42); Christus bezog seine Antwort nicht auf das „Reich“, sondern

antwortete zur Sache: Heute wirst du bei mir im „Paradiese" sein (Christus non de regno respondit, sed ad causam: hodie mecum eris in paradiso). Denn erst muß hergestellt werden, was verloren, erst nachher verliehen werden, was noch weiterhin zu geben ist, so daß man durch das Paradies zum Reiche, nicht durch das Reich zum Paradiese gelangt (ut per paradisum ad regnum, non per regnum ad paradisum perveniatur[1]). Es bleibt, erklärt Ambrosius im unmittelbaren Anschlusse hieran, den Jüngern (Aposteln) vorbehalten, daß ihnen für ihre Mühen mehr verliehen werde; daher hat er (dem Schächer) nur den incolatus (paradisi) versprochen, den Besitz des Reiches aber noch hinausgeschoben (regnum distulit). Deshalb soll jener, der erst im Augenblicke des Todes sich bekehrt und den Herrn Jesum bekennt, das Einwohnen des Paradieses verdienen (mereatur incolatum paradisi); demjenigen hingegen, der sich lange vorher geübt (im Dienste Christi) und für Christus gekämpft und die Seelen der Völker (für ihn) erworben, für Christus sich (im Martyrtode) dargebracht hat, soll als Lohn in Bereitschaft stehen das „Reich Gottes" (habeat paratum suis stipendiis dei regnum), durch dessen Belohnung aus Gnade er sich freuen soll (cuius se remuneratione donatum gaudeat). Darum wird zu Petrus gesprochen: Dir gebe ich die Schlüssel zum Reiche der Himmel (Matth. 16, 19). Der vom Räuberleben Bekehrte genießt die „Ruhe" (d. h. die Paradiesesseligkeit), der im Apostolate Bewährte hat empfangen die Herrschaft (ex latrocinio conversus requiem habet, in apostolatu probatus accepit potestatem[2]).

---

[1]) Selbst wenn Ambrosius vorerst noch die religiös-ethische Zuständlichkeit des Paradieses bezw. Reiches im Auge hat, so ist dies doch typologisch auf das Paradies oder Reich im objektiv-physischen Sinne zu beziehen. Auf letzteres bezieht sich auch unmittelbar das Folgende.

[2]) Epist. 71 ad Horont. n. 8. 9. Auf jenes zweifache Seligkeitslos, das den Gerechten in der Zwischenzeit zuteil werden kann, spielt Ambrosius an, wenn er die Einladung, welche Kaiser Gratian vom Himmel her an die von der Erde aufsteigende Seele des eben verstorbenen Bruders Valentinian II. also formuliert: Veni, frater meus, exeamus in agrum, requiescamus in castellis etc. (Cant. 7, 11. 12), hoc est, venisti eo, ubi diversarum virtutum fructus pro singulorum meritis deferuntur, ubi abundant meritorum

2. Der Seligkeitszustand des Paradieses.

Daß jene abgeschiedenen Seelen, welche wegen eines ihnen anhaftenden Sünd- und Strafreates erst der Läuterung bedurften — und zu ihnen rechnet der Kirchenvater praktisch die Seelen der gewöhnlichen Gläubigen insgesamt —, in den Räumen des Paradieses der endgültigen Beseligung und Belohnung im Reiche der Himmel harren und darum erst eine vorläufige Seligkeit genießen, findet Ambrosius durch die Hl. Schrift selbst, d. h. durch das von ihm irrtümlich für einen Bestandteil des Schriftkanons gehaltene vierte Buch Esdras bezeugt. Eingehend und klar spricht er sich in seiner Abhandlung über das bonum mortis über den diesbezüglichen Lehrpunkt aus. Wenn die Seele, sagt er, in Gottes Hand ist, dann wird doch sicherlich unsere Seele nicht zugleich mit dem Leibe im Grabe eingeschlossen oder an der Beerdigungsstätte festgehalten, sondern erfreut sich heiliger Ruhe. Und darum errichten die Leute zwecklos kostbare Grabmonumente, als ob sie Aufbewahrungsstätten auch der Seele und nicht allein des Leibes wären. Daß aber die Wohnstätten der Seele in höheren Regionen sich befinden (animarum autem superiora esse habitacula), wird durch die Zeugnisse der Schrift gar kräftig bestätigt. In den Büchern Esdras lesen wir zumal, daß, wenn der Tag des Gerichtes kommen wird, die Erde die Leiber der Verstorbenen zurückgeben wird, und der Staub zurückgeben wird die Überbleibsel der Toten, die in den Gräbern ruhen. Und die Wohnstätten, sagt er (Esdras), werden zurückgeben die Seelen, die denselben anvertraut waren, und offenbar wird werden der Höchste über dem Richterstuhle (IV. Esdr. 7, 32) . . . Übrigens hat auch die Schrift jene Wohnräume der Seelen Aufbewahrungsorte (promptuaria) genannt (ibid.). Und der Klage eines Menschen begegnend, daß den Gerechten, die (im Tode) vorausgegangen sind, bis

praemia . . . Aut certe veni in illum agrum, qui est odor Iacob, hoc est veni in gremium Iacob . . .; sinus enim patriarcharum recessus quidam est quietis aeternae. De obit. Valentin. n. 72. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 14.

zum Tage des Gerichtes, d. h. also eine gar lange Zeit hindurch die ihnen gebührende Lohnvergeltung vorenthalten zu werden scheine (eo quod iusti, qui praecesserunt, videantur usque ad iudicii diem, per plurimum scilicet temporis debita sibi remuneratione fraudari), vergleicht sie wunderschön den Tag des Gerichtes mit einer Krone (ibid. 5, 42); an ihm kommen wie die letzten nicht zu spät, so die Voraufgehenden nicht zu früh an die Reihe; denn der Krönungstag bildet für alle einen Gegenstand des Wartens, damit am selben Tage sowohl die Besiegten zuschanden würden, als auch die Sieger die Siegespalme empfingen ... Also während das Vollwerden der Zeit erwartet wird, warten die Seelen auf die verdiente Vergeltung (ergo dum exspectatur plenitudo temporis, exspectant animae remunerationem debitam). Die einen erwartet die Strafe, die anderen die Verklärung (gloria), und doch sind inzwischen die ersteren nicht ohne Leiden, noch die letzteren ohne Fruchtgenuß (aus ihren guten Werken[1]). — Mit den letzten Worten fällt bereits ein aufhellender Lichtstrahl auf den seligen Zustand der Seelen in den Wohn- und Warteräumen des Paradieses.

Die Schilderungen unserer Schriften vom Seligkeitszustande des ursprünglichen Paradieses übertragen sich ob seiner Identität mit dem endgeschichtlichen in ihren Hauptzügen von selbst auf das letztere, wobei nur die Rücksichtsnahme auf den Leib in Wegfall kommt.[2]) Das Gesamtbefinden seiner Bewohner entspricht sonach einerseits der übernatürlichen Beschaffenheit ihres innerlichen Gnadenlebens, anderseits der himmlisch-ätherischen Lage des Paradieses. Letzteres selbst besagt sowohl einen „Ort der Seligkeit“ (locus beatorum[3]) als auch einen „Zustand der höchsten Seligkeit“ (summa beatitudo[4]). Drei charakteristische Momente dieses Seligkeitszustandes lassen hierbei

---

[1]) De bon. mort. 10, 44—47.

[2]) Über das Paradies der Vorzeit handelt eingehend Niederhuber, S. 15—42.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 35.

[4]) De Abrah. II, 1, 1. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3. De parad. 14, 70.

unsere Schriften in der Beschreibung des ‚incolatus paradisi' deutlich hervortreten. Entsprechend dem aus der Integritätsgnade resultierenden inneren Frieden trägt das Paradiesesleben vor allem die Signatur der Ruhe.[1] Die ‚requies paradisi' bildet denn die geläufigste, fast stereotype Bezeichnung des Paradieseszustandes bei Ambrosius. Mit ihr hängt zusammen das zweite große Gut, in dessen Besitz der ‚incola paradisi' sich befindet, die wahre Freiheit. Als ‚libertas paradisi' bezeichnet darum der Heilige neben ‚requies paradisi' prägnant den Zustand des Paradiesesmenschen.[2] Der „Vollendung des Tugendlebens" zufolge, in welchem nach einem Grundprinzipe der ambrosianischen Ethik die ‚vita beata' ihren wahren Quellpunkt hat,[3] muß das Leben des Menschen auch nach außen hin zu einem außerordentlich glückseligen sich gestalten, „indem ihm unaufhörlich der Quell alles Guten entströmt".[4])

Eine eingehendere, unmittelbar auf das endgeschichtliche Paradies selbst sich beziehende Beschreibung der Paradiesesseligkeit hat uns der hl. Lehrer in seiner Abhandlung „Über das Gut des Todes" wiederum auf Grund und an der Hand des vierten Buches Esdras (7, 70—76) gegeben. Sieben Abstufungen (ordines) oder Grade der Paradiesesseligkeit werden hier unterschieden.[5] Die Erklärung derselben im c. 11 der genannten

---

[1]) Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 30 f., S. 38.

[2]) Cf. De Ios. 4, 19. Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 39.

[3]) Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 28 ff., S. 191 ff.

[4]) Die mehr das äußere Befinden betreffende vita beata bezieht sich in besonderer Weise auf jene Seligen (Moses, Henoch, Elias u. a. m.), welche auch mit ihren Leibern dem incolatus paradisi angehören. Nach der leiblichen Seite äußert sich das Paradiesesglück nicht etwa als aktive Anteilnahme des Leibes am inneren Gnadenleben der Seele, etwa in Form einer verklärenden Umwandlung desselben (wie bei den Auferstehungsleibern der Gerechten), sondern mehr negativ als Nicht-Hervortreten seiner Konkupiszenz, wodurch die Störungen der Ruhe und Freiheit hintangehalten bleiben, sodann in Form des Nicht-Unterworfenseins irgend welchen Leiden oder dem Tode. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3. Enarr. in Ps. 1 praef. n. 3. De excess. fratr. II, 47. Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 39 f.

[5]) Cf. De bon. mort. 11, 48: Iustarum autem animarum per ordines quosdam digesta erit laetitia.

Schrift faßt in ziemlich vollständigem Auszuge die Einzelzüge, welche anderweitige Stellen unserer Schriften über die Seligkeit des Paradieses enthalten, zusammen. Nur emanzipiert sich der Kirchenvater an den letzteren in der Regel in viel höherem Grade von der hemmenden Beeinflussung jener apokryphen Vorlage. Die Folge ist, daß der positive Charakter des Seligkeitszustandes des Paradieses als ewiges Leben (vita aeterna) in Gemeinschaft mit Christus (esse cum Christo) dann viel mehr zur Geltung gelangt.

Den ersten Gegenstand der Freude bildet nun für die Seelen in ihren himmlischen Aufenthaltsstätten das Bewußtsein, „daß sie das Fleisch überwunden und durch dessen Gelüste nicht überwältigt worden seien". Der zweite (gleichsam die Folge des ersteren) liegt im Freisein von Gewissensvorwürfen und Ängsten, „indem sie um den Preis ihrer Bemühung und Unschuld sicheren Gefühles sind und nicht gleich den Seelen der Gottlosen von Irrungen[1]) und Verwirrungen erfüllt und durch die Erinnerung an ihre Lasterhaftigkeit gequält und durch die Gluthitze ihrer Ängsten gefoltert werden". „Der dritte besteht darin, daß sie sich auf eine göttliche Bezeugung der von ihnen betätigten Beobachtung des Gesetzes stützen, so daß sie keinen ungewissen Ausgang über ihre Taten beim letzten Gerichte besorgen" (sieh unten). „Viertens werden sie, weil sie ihre Ruhe zu begreifen und ihre künftige Herrlichkeit vorauszusehen beginnen, gerade in diesem tröstlichen Bewußtsein in ihren Wohnungen in tiefem Frieden (cum magna tranquillitate) ruhen, umgeben vom Schutze der Engel."[2]) „Der fünfte Grad begreift in sich die Süßigkeit überreicher Freude, weil sie aus diesem Kerker des vergänglichen Leibes zum Lichte und zur Freiheit gelangt sind und die ihnen verheißene Erbschaft innehaben"[3]) . . . „Auf der sechsten

---

[1]) Vielleicht ist statt ‚erroribus' besser ‚terroribus' zu lesen.

[2]) Gegen die Überfälle der Dämonen. Cf. Enarr. in Ps. 39, n. 19. De parad. 2, 10.

[3]) Gemeint ist nicht die Erbschaft oder das Testament Christi, sondern die ‚possessio terrae promissae' (cf. Matth. 5, 4), d. h. das Paradies. Cf. De parad. 2, 10. Expos. in Luc. V, 61. — Die kurze Motivierung

Stufe wird ihnen gezeigt, wie ihr Antlitz gleich der Sonne zu leuchten und dem Lichte der Sterne vergleichbar zu sein anfange, und zwar so, daß ihr Lichtglanz kein Verblassen mehr erleiden könne". „Der siebte Grad wird darin bestehen, daß sie in Zuversicht frohlocken und ohne alles Schwanken vertrauen und ohne Störung sich freuen in der Zuversicht das Antlitz dessen zu schauen, dem sie die Dienste emsiger Unterwürfigkeit geleistet haben, von dem sie im Bewußtsein ihres schuldlosen Gewissens für wenige Mühe den herrlichen Lohn sich versprechen, durch dessen vorläufigen Genuß sie bereits erkennen, daß die Leiden dieser Zeit es nicht wert seien, mit einer so großen Herrlichkeit ewiger Vergeltung belohnt zu werden." Das ist also, sagt er (Esdras l. c. 7, 79), der (Seligkeits-) Grad der Seelen, welche die Seelen der Gerechten sind, die er auf der fünften Stufe unsterblich genannt hat (ibid. n. 76) deshalb, weil sie, wie er sich ausdrückt, in Genuß und Unsterblichkeit Wohnung zu nehmen anfangen. Das ist also, spricht er (ibid. n. 79), die siebenfach abgestufte Ruhe derselben und zugleich die erste Wirkung der künftigen Verklärung (futurae gloriae prima perfunctio), bevor sie in ihren eigentlichen Wohnungen der Wohltat der friedlichen Gemeinschaft (des Reiches Gottes) genießen. Darum spricht der Prophet zum Engel (ibid. n. 80—82): Also wird Zeit gegeben den Seelen, nachdem sie von den Leibern getrennt worden sind, damit sie dies sehen in Gemäßheit dessen, was du gesagt hast. Und es sprach der Engel: Sieben Tage wird sein die Freiheit derselben, daß sie sehen in den sieben Tagen die Verheißungen, die geweissagt wurden, und hierauf werden sie versammelt werden in ihren Wohnungen. — Das ist, bemerkt zum Schlusse der Kirchenvater[1]) über die (Seligkeits-) Grade der Gerechten ausgesprochen worden, und zwar in vollerem Umfange, als es über die Leiden der Gottlosen geschehen ist,

‚est enim ordo quietis, quia est et resurrectionis' gibt Ambrosius Veranlassung, letzteren kurz zu besprechen; er schließt aber den Exkurs bald ab, um in der Beschreibung der Seligkeitsgrade des Paradieses fortzufahren.

[1]) Cf. IV. Esdr. 7, 68 sq.

weil es nämlich besser ist zu wissen, wie die Unschuldigen gerettet, denn wie die Lasterhaften gequält werden.

Praktisch verbindet nun allerdings Ambrosius mit dem Paradiese die Vorstellung von der allgemeinen Seligkeit des Himmels überhaupt, und es erscheint darum das Paradies fast nicht weniger oft als das Reich des Himmels selbst in seinen Schriften als Ziel unseres Handelns und Wandelns auf Erden, als Gegenstand unserer Hoffnung und Sehnsucht. Nur gewisse spezifische Seligkeitsmomente, wie das regnare cum Christo, sowie die gloria caelestis und die durch dieselbe ermöglichte visio dei facie ad faciem verbindet er niemals mit der Vorstellung vom Paradiese. Sie bleiben sonach dem Menschen so lange vorbehalten, bis er endlich zu dem seinen Verdiensten entsprechenden Platze (mansio) im Himmelreiche aufsteigt und mit dessen Besitzergreifung auch den vollen Lohn der himmlischen Vergeltung antritt.

3. Der Seligkeitszustand des Himmelreiches.

Die vollendeten Gerechten gelangen sofort nach ihrem Tode ins Reich der Himmel und damit in den Besitz der himmlischen Belohnung und Verherrlichung (gloria caelestis). Zu ihnen zählen allererst die Gerechten (Patriarchen, Propheten, Märtyrer) des Alten, sowie die Apostel und Märtyrer des Neuen Bundes.[1]) Indes beschränkt sich diese Zählung bei Ambrosius, wenn auch faktisch in der Regel, so doch nicht prinzipiell und ausnahmslos auf die genannten Kategorien von Heiligen.[2]) So nimmt er das gleiche auch von

[1]) Cf. De fid. IV, 1, 8; V, 12, 151. De excess. fratr. II, 94. Expos. in Luc. VII, 5; X, 12. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 44. Welche Rückwirkung die Unterscheidung zwischen den gewöhnlichen Gerechten, welche nach dem jenseitigen Läuterungsprozesse vorerst ins Paradies gelangen, und den vollendeten Gerechten, welche sofort nach ihrem Tode zu den Reichen des Himmels aufsteigen, auf die ambrosianische Lehre von der sog. Gemeinschaft der Heiligen äußert, ist einzusehen bei Niederhuber a. a. O. S. 221 ff., 258 ff.

[2]) Nicht ohne Interesse ist die Konstatierung und Begründung der Tatsache, daß die Kirche in der ersten Zeit mehr und edlere Früchte vollendeter Heiligkeit zu erzeugen vermochte als in der späteren: Illud

besonders frommen Jungfrauen[1]) oder Bekennern an, wie Acholius von Thessalonich[2]), Kaiser Valentinian II., Gratian, Theodosius dem Großen u. a. m.[3]) Daraus erklärt sich nun auch die ambrosianische Einteilung des jenseitigen Himmelreiches in ein ‚primum regnum caelorum' und ein ‚secundum regnum caelorum'. Du hast das „erste Reich der Himmel" dann, erklärt der hl. Lehrer, wenn die Heiligen entrückt werden in Wolken, Christo entgegen in die Luft (I. Thess. 4); denn viele von den Entschlafenen werden „auferstehen" (vgl. Dan. 12, 2). Um über den Sinn der Untersuchung keinen Zweifel zu lassen, bemerkt er im folgenden selbst noch genauer: Primum ergo regnum caelorum sanctis propositum est in absolutione corporis, secundum regnum caelorum est post resurrectionem esse cum Christo.[4]) Wie hieraus ersichtlich ist, bringt der Kirchenvater bereits mit dem „ersten Reiche der Himmel" den Auferstehungsbegriff in Verbindung mit Rücksicht darauf, daß die vollendeten Gerechten schon sogleich nach ihrem Tode jenem seligen (vorerst nur geistigen) Verklärungszustand anheimgegeben sind, welchem die übrigen Gerechten erst durch die selige (leibliche) Auferstehung am Ende der Welt zugeführt werden. Wie ein erstes und zweites Reich der Himmel, so unterscheidet darum Ambrosius auch eine erste und zweite Auferstehung und verwertet in diesem

quoque non reliquit occultum (scriptura, i. e. Esdr. IV, 5, 53), eo quod superiores videantur, qui ante generati sunt, infirmiores, qui postea. Comparavit enim utero mulieris partus huius saeculi, quoniam fortiores sunt, qui in iuventute virtutis nati sunt, infirmiores, qui tempore senectutis . . . (Ambrosius glaubt das Ende der Welt nicht mehr allzu ferne, wie sich zeigen wird.) De bon. mort. 10, 46.

[1]) Cf. De virginib. II, 2, 16. 17.

[2]) Cf. Epist. 15 ad Anat. n. 4. 8.

[3]) Cf. De obit. Valent. n. 72; n. 65. De obit. Theod. n. 31; n. 40. So heißt es an letzterer Stelle: Nunc se augustae memoriae Theodosius regnare cognoscit, quando in regno Domini Iesu Christi est et considerat templum eius. Nunc sibi rex est, quando recipit etiam filium Gratianum et Pulcheriam, dulcissima sibi pignora, quae hic amiserat; quando ei sua Flaccilla adhaeret, fidelis anima deo; quando patrem sibi redditum gratulatur; quando Constantino adhaeret . . .

[4]) Expos. in Luc. V, 61.

Sinne die diesbezüglichen Schriftstellen. Deshalb, sagt er, weil auch der Heiland zwei Gattungen von Auferstehung (duo genera resurrectionis) feststellte (vgl. Joh. 5, 28 f.), hat auch Johannes in der Apokalypse ausgesprochen: Selig, wer an der ersten Auferstehung teil hat (Apok. 20, 6); denn diese gelangen ohne Gericht (d. i. ohne die Entscheidungssentenz des Endgerichtes abwarten zu müssen) zur Gnade. Die aber nicht zur ersten Auferstehung gelangen, sondern für die zweite aufbewahrt werden (qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur), werden brennen, bis sie die Zeiten zwischen der ersten und zweiten Auferstehung vollenden . . . Bitten wir also, daß wir an der ersten Auferstehung teilzuhaben verdienen.[1]) Über diese Unterscheidung zwischen einer ersten und zweiten Auferstehung wird die unten folgende Lehre von der Auferstehung noch näherhin Aufklärung geben. So viel geht aus dem Gesagten bereits hervor, daß Ambrosius unter dem Gesichtspunkte der ersten Auferstehung nichts anderes erblickt, als den sofortigen Eintritt der vollendeten Gerechten ins (erste) Himmelreich nach ihrem Tode.

Da nun einerseits der allgemeine Fernblick in die eschatologische Zukunft vielfach über die Ereignisse und Zustände der sog. Zwischenzeit hinwegsieht, anderseits die Lage der Verdammten für die positiv-ideelle Beurteilung derselben trotz ihrer ewigen Fortdauer als ein Zustand des Nichtexistierens aus dem Gedankenkreise auszuscheiden pflegt,

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 54. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts, zum Buche Daniels und Hohen Liede a. a. O. S. 51 bemerkt, daß von Hippolyt (D. K. IV, 14, 3) den Propheten und Märtyrern und allen Gottfürchtenden das *αἰώνιον βασίλειον* vindiziert werde. Die bestimmter präzisierte Anschauung Hippolyts sei die, daß das Herrschen mit Christo für diese Zeit als Prärogative der Märtyrer zu beurteilen sei. Ihnen spreche er die erste Auferstehung als Vorzugsrecht zu (D. K. II, 37, 4) . . . Mit den Märtyrern gehörten selbstverständlich für Hippolyt die Propheten und Apostel zusammen. Vgl. Atzberger, n. 302, S. 287. Daß Ambrosius Hippolyts Werke kannte und benutzte, bezeugt in Bezug auf seine Schrift über das Exameron schon Hieronymus, Ep. 84, 7). Vgl. auch Kellner a. a. O. S. 80.

stellt der Himmel in der Vollendungslehre unseres Kirchenvaters in sich schlechthin „das Zukünftige" dar (futurum, futura, spes futuri, spes futurorum) im Gegensatze zum „Gegenwärtigen" (praesentia[1]); „das Ewige" oder „Unsterbliche" (aeterna, perpetua, immortalitas, immortalitas perpetua) im Gegensatze zum „Zeitlichen" oder „Diesseitigen" (temporalia, caduca, saecularia[2]); „die enthüllte Wahrheit" oder „Wirklichkeit" (veritas, facies veritatis, futura revelatio) im Gegensatze zum „Schattenriß" oder zur „bildlichen Erscheinung" derselben im Diesseits (umbra, imago futurorum siv. caelestium[3]); „die wahre", „volle Vollendung" (vera perfectio, plena perfectio) im Gegensatze zur Unvollkommenheit des Diesseits (hic imperfecta[4]). Wenn nämlich auch der Vollkommenheitsbegriff häufig auf die diesseitige Heilsordnung als die wesentliche Grundlegung der jenseitigen bezogen wird, so ist eben nach Ambrosius eine zweifache Form der Vollkommenheit (‚dupplex perfectio') zu unterscheiden, „die halb- und ganzvollendete, die diesseitige und jenseitige, die eine bestehend im Menschenmöglichen, die andere bestehend in der Vollendung des Zukünftigen".[5])

Dieser künftige Vollendungszustand, der die Enthüllung und Verwirklichung dessen in uns darstellt, was Gesetz und Gnade (d. i. die alt- und neutestamentliche Heilsordnung) in sich bergen[6]), wird nun in den Schriften des Ambrosius durchgehends als ein Zustand allseitiger und vollkommenster Seligkeit geschildert, der die volle Idee der

---

[1]) De bon. mort. 12, 55. De offic. ministr. I, 9, 28; III, 2, 11. Epist. 35 ad Horont. n. 13. 14. Exam. I, 6, 22.

[2]) De bon. mort. l. c. De Noe 34, 127. Expos. in Ps. 118 serm. 15, 7; serm. 20, 44. Exam. IV, 4, 13. Enarr. in Ps. 36 n. 19. Enarr. in Ps. 39 n. 36.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 6, 29. Epist. 76 ad Iren. n. 5. De excess. fratr. II, 109. Epist. 35 ad Horont. n. 5. 13.

[4]) De bon. mort. 11, 49. De offic. ministr. I, 48, 237. 238. De obit. Theod. n. 37.

[5]) De offic. ministr. III, 2, 11.

[6]) Cf. Epist. 76 ad Iren. n. 5: . . . ut quae legis sunt, implerentur in nobis et quae gratiae (zunächst auf die tempora novissima überhaupt, d. i. den Neuen Bund bezogen).

vita beata[1]) realisiert. Auf ihn, die ,futurae beatitudinis delectatio', ,beatitudo vitae aeternae' etc.[2]), wendet er I. Kor. 2, 9 an: Kein Auge hat es gesehen und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.[3]) Oder was könnte, fragt er in seiner Reflexion über das erste Wort des ersten Psalmes ,beatus', den Menschen mehr geboten werden als die Seligkeit, über welche hinaus auch nach dem Zeugnisse des Apostels (vgl. I. Tim. 6, 15 f.) selbst für Gott nichts mehr erreichbar ist?... Denn über das Seligsein kommt auch Gott nicht hinaus.[4]) Seligsein umschreibt nun Ambrosius mit ,in bonis esse'[5]), und zwar erstreckt sich de facto der Seligkeitszustand über sämtliche drei Güterreihen, die „Güter der Seele", die „Güter des Leibes" und die „akzidentellen Güter". Treten wir nun mit Ambrosius an die nähere Untersuchung derselben heran!

Der „dritte Himmel" mit seinem Seligkeitszustande hat und behält nicht bloß für jene Gläubigen, welche in seinen Wohn- und Warteräumen der definitiven Entscheidung über ihr Seligkeitslos durch das Endgericht entgegenharren, sondern auch für die vollendeten Heiligen in den mansiones des Himmelreiches seine fundamentale Bedeutung. Insofern nun das regnum caelorum als allgemeine, untere Region das Paradies, dementsprechend der Seligkeitszustand des Himmelreiches als erstwesentlichen, allgemeinen Inhalt die Seligkeit des Paradieses in sich begreift, bezeichnet Ambrosius

---

[1]) Vgl. über den ambrosianischen Begriff ,vita beata' Niederhuber a. a. O. S. 191 ff.

[2]) Cf. Enarr. in Ps. 1 praef. n. 1. 13.

[3]) Epist. 35 ad Horont. n. 16.

[4]) Enarr. in Ps. 1 n. 13.

[5]) De Abrah. II, 6, 33: Prima sunt enim, quae sunt animae bona, secunda, quae corporis . . ., tertia sunt, quae accidunt. Cf. De Iac. I, 7, 32; 8, 35. Ganz allgemein schildert der Kirchenvater den Seligkeitsgenuß des Himmels nach biblischer Art auch unter dem Bild eines großen Festmahles, eines Gelages voll von Freude [und Friede (epulatorium et plenum iucunditatis et tranquillitatis). De fug. saec. 8, 45. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 19, 21.

mit Recht als grundhafte Voraussetzung der vera perfectio im Jenseits die „Gnade der ewigen Ruhe".[1]) „Selig" nennt er darum den, der an dieser Ruhe teil hat (consortium quietis[2]), und schildert sein Gesamtbefinden im Jenseits als ein Ruhen im Himmel (in caelestibus requiescere, requies superna[3]). Diese Ruhe selbst charakterisiert er näherhin als eine „ungetrübte" (requies pura[4]), „ununterbrochen andauernde" (tranquillitas diuturna[5]), „ewig fortwährende" (perpetua requies[6]), „herrliche" (gloriosa quies futurorum[7]), „große" (magna requies[8]), „vollkommene Ruhe" (perfecta requies), die Gott seinen Heiligen bereitet hat[9]), die darum den Gegenstand der Sehnsucht für die Heiligen (vgl. Ps. 54, 7[10]) und das Ziel ihrer Nachfolge Christi bildet. Laßt uns Christo folgen, mahnt Ambrosius, damit wir am Sabbattage, am Tage jenes großen Sabbats, an welchem tiefe Ruhe herrscht, Früchte ernten.[11])

Ruhe bringt nun der große Sabbat der seligen Ewigkeit zunächst der Seele. Was Ambrosius auf den Bekenner Theodosius bezieht, gilt von jeder Seele, die einzieht in den Himmel: Zurückgekehrt ist die Seele in ihre Ruhe (Ps. 114, 7) . . ., ähnlich wie das Pferd zurückkehrt in die Stallung, wenn es seinen Lauf vollendet, und das Schiff in den Hafen, woselbst es aus der wogenden Brandung emporgezogen wird an den sicheren Stapelplatz.[12]) Ruhe und Frieden findet sie im Himmel von allem irdischen Schaffen (pax et requies ab operibus[13]) an jenem Sabbat, wie auch

[1]) De obit. Theod. n. 37.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 28.
[3]) Epist. 15 ad eccl. Thessal. n. 1. De obit. Theod. n. 30.
[4]) De bon. mort. 12, 55.
[5]) De obit. Theod. n. 32.
[6]) Ibid. n. 30. 37.
[7]) Expos. in Ps. 118 serm. 15, 7.
[8]) De obit. Theod. n. 37.
[9]) Ibid. n. 36.
[10]) Ibid. n. 29.
[11]) De Isaac 6, 56.
[12]) De obit. Theod. n. 30.
[13]) De fug. saec. 8, 45.

Gott ruhte von allen Werken[1]; Ruhe ferner von ermüdender Anstrengung (requies a labore[2]) — denn das Diesseits bedeutet Mühen, erst das Jenseits Ruhen (hic in labore, ibi in requie[3]) —; Ruhe ferner von irdischen Sorgen (feriatus his saeculi curis[4]) und trüben Erfahrungen; denn keine Betrübnis mischt sich in die künftige Unsterblichkeit der Auferstehenden.[5]) Ruhen wird auch ‚sepultis animorum motibus'[6]) der ethische Widerstreit zwischen dem alten und neuen Menschen; denn es wird dort zum subjektiven Vollzuge gelangen, was Christi erste Ankunft objektiv ermöglichte und im Diesseits mehr und mehr in sittlichem Ringen anzustreben war. Nachdem beseitigt ist die Feindschaft, die ehedem im Fleische war, ist Friede geworden in allem im Himmel (vgl. Eph. 2, 14), so daß der neue und der alte Mensch in einen Menschen vereint sind, nachdem die Scheidewand gefallen, die beide wie ein trennendes Bollwerk voneinander schied.[7]) Frei sind dort, woselbst das Land der Lebendigen ist, nach dem Ausspruche des Propheten (vgl. Ps. 114, 7 f.) die Heiligen von allen Irrtümern und Erregungen, von Torheit und Unwissenheit, von Furcht und Schrecken, von den Begierlichkeiten und Ansteckungen und Leidenschaften des Fleisches.[8]) Mit dem ethischen Antagonismus im Menschen fällt von selbst der Anlaß und die Möglichkeit zu sittlicher Verschuldung. Die „wahre Vollendung“, welche erst im Jenseits ihre Verwirklichung findet, schließt darum auch das ‚cessare culpam' in sich.[9]) Woher, fragt der Kirchenvater, sollen dort die Tränen kommen, woselbst es keinen Fall mehr gibt?[10]) Wenn kein Tod mehr sein wird (vgl. Apok. 21, 4), dann wird der Aus-

---

[1]) De obit. Theod. n. 29.
[2]) Ibid. n. 30.
[3]) Ibid. n. 53.
[4]) Ibid. n. 30.
[5]) Expos. in Luc. X, 124.
[6]) De excess. fratr. II, 101.
[7]) Epist. 76 ad Iren. n. 9.
[8]) De bon. mort. 12, 55. Cf. Epist. 16 ad Anysium n. 4.
[9]) De obit. Theod. n. 37.
[10]) De bon. mort. 12, 55.

erwählte, der in jene Ruhe eingegangen ist, einen Fall nicht mehr erleiden können, sondern gefallen wird er Gott im Lande der Lebendigen (Ps. 114, 9); denn nicht wie hier der Mensch im Leibe des Todes sich befindet (vgl. Röm. 7, 24), der dem Sündenfalle preisgegeben ist, wird es auch dort sein; daher ist es ein Land der Lebendigen, woselbst die Seele Gottes Nachbild und Ebenbild ist, nicht aber Fleisch, aus Lehm gebildet.[1]) An dem einzelnen wird sich also bewahrheiten, was Ambrosius von der Wirkung der Erlösungstat Christi überhaupt ausspricht: Exhaustis omnibus vitiis immortalitatis sola laetitia remansit.[2])

Der große Sabbat der seligen Ewigkeit wird aber dem Menschen auch nach der leiblichen und äußeren Seite des Lebens überhaupt die ersehnte Ruhe bringen. Denn die Gnade jener ewigen und himmlischen Wonne verträgt sich ebensowenig wie mit irdischen Gelüsten (illecebrae saeculares) mit den Unbilden beklagenswerten Leidens.[3]) Ausgeschlossen wird sein jegliches Leid, Schmerzen und Tod. Es erfreut sich der Mensch des Glückes, daß Gott seine Augen schont vor Tränen (Ps. 114, 8); denn fliehen wird der Schmerz und die Traurigkeit und das Wehklagen (Isai. 35, 10); abwischen wird er, wie wir an einer anderen Stelle (Apok. 21, 4) lesen, alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz wird mehr sein.[4]) Dort gibt es nur ewig dauerndes Leben, keine Verwesung, keine Ansteckung, keine Klage, keinen Schmerz, keine Berührung mit Toten; es ist das wahre Land der Lebendigen, woselbst dieses Sterbliche anzieht die Unsterblichkeit und dies Verwesliche die Unverweslichkeit (I. Kor. 15, 54[5]). Und es werden die Auserwählten nicht bloß ausruhen von allen Mühseligkeiten des

---

[1]) De obit. Theod. n. 30. 36. 37. Cf. Epist. 30 ad Irenaeum n. 14: Sic erit pax per omnia nullis obsistentibus corporis passionibus aut incredulae mentis impedimentis. Cf. Enarr. in Ps. 47 n. 13.

[2]) Expos. in Luc. X, 125.

[3]) Enarr. in Ps. 1 praef. n. 3.

[4]) De obit. Theod. n. 30. Cf. De bon. mort. 12, 55.

[5]) De obit. Theod. n. 37.

irdischen Lebens und dauernd gesichert sein vor neuen Unbilden (secura tranquillitas, securitas diurna[1]), sondern zugleich auch zum Entgelte der im Diesseits erlittenen positiver Tröstung sich erfreuen, in um so reichlicherem Grade, je größer jene Trübsale gewesen sind.[2]) Von außen ferner werden nicht Unbilden oder Wechselfälle störend und verändernd in den Ruhe- und Seligkeitszustand der Gerechten einwirken. Denn dahin werden wir kommen . . ., woselbst es keine Wolken, keine Donner, keine Blitze, keine Stürme geben wird und nicht Finsternis oder Abend oder Sommer oder Winter den steten Wechsel der Zeiten bedingen werden. Keine Kälte, kein Hagelschauer, keine Regengüsse, kein Bedürfnis nach dieser Sonne oder dem Monde oder den Sternen wird es geben . . .[3]) In Wegfall werden auch kommen die gewöhnlichen Bedürfnisse materieller oder sinnlicher Art, wie das Bedürfnis nach Speise,[4]) insbesondere alles geschlechtliche Verkehrsleben auf Grund von Matth. 22, 30. Gerade mit Rücksicht hierauf feiert der Kirchenvater das jungfräuliche Leben auf Erden wiederholt als eine Art Antizipation des engelgleichen Lebens der Auserwählten, das bereits im Diesseits die praemia resurrectionis in sich trage.[5])

Ihrem positiven Inhalte nach fußt und gipfelt die vita beata der Auserwählten des Himmels in der Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gute, speziell in der intellektuellen Vereinigung oder der Anschauung Gottes. In ihm gründet dieselbe; denn vom Herrn geht alle Seligkeit aus (beatitudo omnis a Domino est[6]). Und wenn das ‚beatum esse' so viel heißt wie ‚in bonis esse': Er ist gerade das

---

[1]) De excess. fratr. II, 54. De bon. mort. 12, 55.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 35 sq. De offic. ministr. I, 9, 29.

[3]) De bon. mort. 12, 53.

[4]) Cf. Expos. in Luc. VII, 123. Epist. 29 ad Irenaeum n. 11. Die ‚victus copia', die uns in der Zukunft nicht fehlen wird, faßt Ambrosius als geistige Speise.

[5]) De virginib. I, 8, 52; 3, 11.

[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 31. De Isaac 4, 12.

höchste Gut (summum bonum[1]) und zugleich der Urheber aller Güter (auctor est omnium bonorum[2]), so daß, wer ihn besitzt, alles besitzt (sanctis omnia deus[3]). Er ist sonach das einzige, alleinige, wahre Gut (unum, solum, vere bonum[4]), das nur in sich selbst seinesgleichen hat, ewig dauert ohne Aufhören, ohne Veränderlichkeit,[5]) das über alles Können, über alles Erkennen und Begreifen hinausgeht,[6]) das den, der es besitzt, überreich beseligt und mit Gütern bereichert (abundat ad beatitudinem et ad possessionem boni[7]). Außer diesem alleinigen und herrlichen Gute verlangt der Vollkommene (schon auf Erden) nach nichts anderem.[8]) Mein Anteil bist du, läßt Ambrosius (Ps. 72, 25 umschreibend) den Psalmisten zu Gott beten, du gehst mir über alles, ich verlange nach nichts anderem . . ., nichts ist auch im Himmel, was ich außer dir verlange.[9])

Die Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gute, führt zur Teilnahme an seiner Herrlichkeit (gloria dei[10]) und bewirkt jene dereinstige (futura, superventura gloria[11]), wahre (vera gloria[12]), unsterbliche (immortalis gloria[13]) Verklärungszuständlichkeit im Himmel (caelestis gloria[14]), welche die Auserwählten wie ein Gewand kleidet (amictum induti gloriae[15]). Sie besteht darin, daß sie vom Lichte der Gottheit

[1]) Über dasselbe handelt ex professo Epist. 29 ad Irenaeum. Cf. De Isaac 8, 78. 79.

[2]) De Isaac 7, 61.

[3]) Epist. 66 ad Romulum n. 8. Cf. Epist. 4 ad Felicem n. 4.

[4]) Epist. 29 ad Irenaeum passim. De Iac. I, 7, 30. De Isaac 8, 79. De bon. mort. 12, 55.

[5]) De Isaac 8, 79. De bon. mort. 12, 55.

[6]) De Isaac l. c.

[7]) De Iac. I, 7, 30.

[8]) Ibid.

[9]) De interpell. Iob et Dav. IV, 11, 28. Cf. Epist. 76 ad Irenaeum n. 7.

[10]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 41.

[11]) Epist. 34 ad Horontianum n. 11. Enarr. in Ps. 37 n. 59.

[12]) Epist. 34 ad Horont. n. 5.

[13]) De excess. fratr. II, 94.

[14]) De obit. Valent. n. 65.

[15]) De obit. Theod. n. 52.

durchdrungen und erfüllt werden, das in den Gerechten aufleuchtet: Keine Leuchte und nicht das Licht der Sonne wird dort erstrahlen,[1]) sondern allein nur die Klarheit Gottes wird aufleuchten (sola dei fulgebit claritas[2]); denn der Herr wird sein das Licht aller (Dominus enim erit lux omnium), und jenes wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, wird allen erstrahlen.[3]) Aus der Finsternis der Welt sind sie übergegangen zum ewigen Lichte (lumen aeternum, lux perpetua, lux immortalis[4]), in welchem sie bleiben[5]) und dessen sie sich freuen.[6]) In diesem Verklärungslichte und kraft desselben schauen sie nicht mehr in der Unvollkommenheit der diesseitigen Erkenntnisweise,[7]) sondern „enthüllten Angesichtes die Herrlichkeit des Herrn".[8]) Gerade diese Vergeltung haben die Gerechten (im Jenseits), daß sie das Angesicht Gottes sehen und jenes Licht, das jeden Menschen erleuchtet.[9])

Das Schauen des Angesichtes Gottes (dei faciem videre), das Anschauen seiner Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht (gloriam eius facie ad faciem aspicere[10]) erscheint auch bei Ambrosius als der eigentliche Kernpunkt des jenseitigen Lohnes und der himmlischen Seligkeit. Auf Erden haben wir den Sohn Gottes nur im Schatten (in umbra sc. carnis: ‚umbra tua caro fuit', nach Isai 19, 1; Ps. 16, 8) gesehen, da der Glaube noch in seinen ersten Anfängen begriffen war. Und auch jetzt, da er bereits die ganze Welt erleuchtet, sehen wir ihn gleichwohl nur im

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 18. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 7, 24.

[2]) De bon. mort. 12, 53.

[3]) De bon. mort. 12, 53. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 13.

[4]) De obit. Theod. n. 39; cf. n. 32. De bon. mort. 12, 55. De excess. fratr. II, 94. De Cain et Ab. II, 9, 31.

[5]) De obit. Theod. n. 32. 52.

[7]) Über die intellektuelle Vollendung des Menschen im Reiche Gottes auf Erden oder die Heilserkenntnis sieh Niederhuber a. a. O. S. 159 ff.

[8]) De bon. mort. 11, 49.

[9]) Ibid.

[10]) Epist. 35 ad Horont. n. 13; cf. n. 5. Enarr. in Ps. 37 n. 59.

Schatten seines Leibes, der die Kirche ist, und noch nicht von Angesicht zu Angesicht;[1]) letzteres schon deshalb nicht, weil die Augen des Leibes den Glanz der Gottheit gar nicht ertragen könnten,[2]) ferner auch deshalb nicht, weil gerade das ewig ist, was nicht gesehen wird (vgl. II. Kor. 4, 18). Christus ist aber nicht zeitgeboren, sondern vor der Zeit aus dem Vater erzeugt[3]). Erst in der Ewigkeit fällt die Hülle und schwindet der Schatten, der unseren Blick in die ewige Wahrheit, in die Sonne der Gerechtigkeit hemmte: Komm, Herr Jesus, fleht der Heilige, — nicht mehr im Schatten, sondern im Sonnenlichte der Gerechtigkeit![4])

Wiederholt weist er hin auf die gewaltige Intensität des Lichtes, das ungehemmt der Sonne der Gottheit entströmt und beseligend sich über die Auserwählten ergießt. Wenn schon die Schatten deines Leidens, apostrophiert er den Heiland, Schutz, der Schatten deines Leibes Rettung bewirkte, eine um wieviel größere Wirkung wird die enthüllte Klarheit zu äußern vermögen![5]) Wenn schon deine Erniedrigung, Herr Jesus, zur Verherrlichung war, wie groß muß die Herrlichkeit deiner Verklärung sein! Und was werden auch wir dadurch sein, daß wir an dieser Verklärung teil haben![6]) Den Moses, das Gesetz empfangend, verlangte es während seines vierzigtägigen Aufenthaltes auf dem Berge nach keiner Speise mehr für den Leib (vgl. Exod. 34, 20); Elias, eilend nach jener Ruhe (sc. requiem Verbi), bat, es möchte seine Seele von ihm genommen werden (vgl. III. Kön. 19, 4); Petrus wollte seinerseits, da er auf dem Berge die Auferstehungsherrlichkeit des Herrn sah, nicht mehr herabsteigen, ausrufend: Herr, hier ist gut sein (Matth. 17, 4). Wie groß muß doch die Herrlichkeit des göttlichen Wesens (vgl. Hebr. 1, 3), wie groß müssen die Güter des Wortes sein, in welche zu schauen Engel gelüstet

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 19, 5 sq. Cf. De excess. fratr. II, 109.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 19, 6. De bon. mort. 11, 49.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 18, 41. Cf. Expos. in Luc. I, 27; I, 25; II, 94.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 19, 5.
[5]) Ibid.
[6]) Ibid. serm. 5, 41.

(I. Petr. 1, 12[1])! Wohl ist auch der Lichtglanz der verklärten Menschheit Christi so groß, daß Petrus und die beiden Donnersöhne ihn nicht ertragen konnten, sondern zu Boden stürzten,[2]) daß sie ihre Augen schlossen und, weil sie noch im Leibe wandelnd des vollkommenen Schauens (plene videre) nicht mächtig waren, eine Wolke sie bedeckte, damit nicht der Glanz der himmlischen Verklärung ihre leiblichen Augen blende, und dennoch: Wie unvergleichlich größer ist noch die Herrlichkeit der Gottheit und das unnahbare Licht derselben?[3]) Und was könnte einer, der es schaut, noch andres wünschen?[4]) — Von der Teilnahme der Auferstehungsleiber der Gerechten an der himmlischen Verklärung wird in der Auferstehungslehre gehandelt werden. Es wird sich zeigen, wie denselben durch ihre mystische Verbindung mit dem verherrlichten Leibe Christi (per consortium Christi corporis) die Ehre des himmlischen Thrones (caelestis solii honor) mitgeteilt wird,[5]) und was letztere in sich begreift.

Unter den akzidentellen Gütern des Menschen (bona, quae accidunt), die als letzte Güterreihe (bona novissima) erst an dritter Stelle (tertio loco) kommen, — die Einteilung erfolgt übrigens zunächst in Bezug auf die diesseitigen Lebensverhältnisse — nennt Ambrosius insbesondere auch die Wohnverhältnisse (res habitationis) sowie den Freundeskreis (amici[6]). In deren Anwendung auf das Jenseits weist wohl der Kirchenvater gar häufig in gelegentlichen Bemerkungen hin auf den himmlischen Wohnort der Auserwählten, auf das obere Jerusalem, das im Himmel ist, die Stadt, das Haus, den Tempel Gottes, unser Vaterhaus, den vorzüglichen Ort der Ruhe[7]) u. a. m. Eine eingehendere Schilderung der äußerlich-räumlichen, beseligenden Aufenthaltsverhältnisse im Himmel

---

[1]) Epist. 29 ad Irenaeum n. 11.
[2]) Enarr. in Ps. 45 n. 2.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 23.
[4]) De Isaac 8, 78.
[5]) Epist. 76 ad Irenaeum n. 3.
[6]) De Abrah. II, 6, 33.
[7]) De obit. Theod. n. 52.

versucht er indes nirgends zu geben. Er hebt nur wiederholt hervor, daß einer, sobald er ins Himmelreich eintritt, seine bleibende Stätte daselbst beziehen werde (cum fueris in regno caelorum, tunc processus est mansionum[1]), daß ferner jene Wohnstätten weit besserer Art sind (longe meliora habitacula) als selbst die Wohnungen der Fürsten auf Erden, die daselbst staunend ausrufen werden: O Israel, wie groß ist das Haus des Herrn und wie unbeschreiblich geräumig der Ort seines Besitztums (Baruch 3, 24[2])! Er sagt ferner mit sichtlicher Begeisterung von dem heiligmäßig verstorbenen Bischofe Acholius von Thessalonich, er sei bereits im Besitze (possessor) jener ewigen Stadt Jerusalem, die im Himmel ist, er sehe daselbst die unermeßliche Ausdehnung dieser Stadt, das reine Gold, das kostbare Gestein, das ewige Licht ohne die Sonne; es sei ihm dies alles längst nicht unbekannt gewesen, aber jetzt sehe er dies unverhüllt von Angesicht zu Angesicht (vgl. Baruch l. c.; Ps. 57, 9[3]). Über solche und ähnliche Bemerkungen hinaus enthalten aber unsere Schriften über den Aufenthaltsort, soweit derselbe geeignet ist, die akzidentelle Seligkeit der Auserwählten zu erhöhen, nichts.

Viel mehr Gewicht pflegt der Kirchenvater auf das zweite Moment zu legen, auf das Zusammenwohnen des Gerechten mit den übrigen Auserwählten und den Engeln des Himmels und den hieraus für denselben resultierenden Seligkeitsgenuß (in suis habitationibus quietae congregationis munere perfruuntur[4]). Wie in der allgemeinen Schilderung des Seligkeitszustandes immer wieder das ‚erunt sicut angeli dei in caelo' (Matth. 22, 30) als charakteristischer Zug besonders lebhaft hervortritt, so unter den einzelnen Momenten der besonderen Beschreibung das Teilhaben an dem ‚consortium sanctorum'[5]) (coetus sanctorum[6]). Schon in der

[1]) Cf. Expos. in Luc. V, 6.
[2]) De obit. Theod. n. 52.
[3]) Epist. 15 ad eccl. Thessal. n. 4.
[4]) De bon. mort. 11, 48.
[5]) Ibid. 11, 50. De obit. Theod. n. 32. De obit. Valent. n. 65. De excess. fratr. II, 100.
[6]) De obit. Theod. n. 39.

Himmelsleiter, im Traumbilde Jakobs (Gen. 28, 12) findet er die per crucem Christi angelorum atque hominum futura consortia versinnbildet.[1] „Die Gemeinschaft mit den Engeln" und das „unaufhörliche Zusammensein" mit den Begnadigten im Jenseits wird hingestellt als Gegenstand unseres Glaubens und Strebens; denn zuerst, heißt es nach Ps. 118, 111 vom vir evangelicus, sieht er sich um Gott (den Vater) um, von dem der Heilige sagt: mein Anteil ist Gott (Ps. 72, 26), sieht sich um den Herrn Jesus um, sieht sich um den Heiligen Geist und nach ihnen sieht er sich um die Engel um, und in Gemeinschaft mit ihnen lebt er nicht heute nur und morgen, sondern in Ewigkeit.[2] Und es ist kein trügerisches Hoffen, kein vergebliches Streben. Darauf (nämlich auf die dem Esdras vermeintlich gewordene Offenbarung) uns verlassend, laßt uns unverdrossen ziehen zu unserem Heilande Jesus, unverdrossen ziehen zur Versammlung der Patriarchen, unverdrossen zu unserem Vater Abraham, sobald der Tod gekommen ist, unverdrossen zu jener Gemeinschaft der Heiligen und zur Vereinigung der Gerechten! Gehen werden wir nämlich zu unseren Vätern, gehen zu jenen, die uns im Glauben unterwiesen haben . . ., gehen dahin, woselbst der heilige Abraham seinen Schoß ausbreitet . . ., gehen dahin, woselbst der Mensch (Adam), der unter die Räuber gefallen, nichts mehr weiß von Tränen über die erhaltenen Wunden (vgl. Luk. 10, 30 ff.), woselbst der Schächer sich freut der Teilnahme am himmlischen Reiche.[3] Welch reichen Quell von (akzidenteller) Seligkeit erschließt nicht diese Gemeinschaft mit den Heiligen dem einzelnen Bewohner des Himmels! Nicht umsonst wird hervorgehoben, daß das „große und wahre Heil", das sich im Diesseits nicht verwirklichen lasse, jenseits „inmitten der auserwählten Engel Gottes" genossen,[4] die künftige Ruhe „in Gemeinschaft mit den Heiligen" zugebracht werde.[5]

[1] De offic. ministr. I, 7, 24.
[2] Expos. in Ps. 118 serm. 14, 44.
[3] De bon. mort. 12, 53.
[4] Expos. in Ps. 118 serm. 15, 29.
[5] De obit. Valent. n. 65: quies futura cum sanctis.

In der Tat, wenn es einem zur Ehre und Freude gereicht, mit seinesgleichen umzugehen, um wieviel ehrender, schließt der Kirchenvater, und seliger ist es erst zu Besseren gehen und mit jenen verkehren zu können, deren Taten wir bewundern (cf. IV. Esdr. 14, 9[1])! — Wie es aber für den verstorbenen Gerechten selige Freude bedeutet in die Gemeinschaft der Auserwählten des Himmels eintreten zu dürfen, so gereicht es umgekehrt letzteren zur Freude denselben in ihre Mitte aufnehmen zu können.[2]) Wiederholt schildert Ambrosius, wie die Chöre der Heiligen (sanctorum choris deducentibus) und jubelnder Engel den ankommenden Gerechten zum Throne Gottes bezw. zu der für ihn bestimmten Wohnstätte im Himmel geleiten.[3])

Da der Seligkeitszustand der Auserwählten im Himmel nicht eine wesentliche Änderung, sondern vielmehr nur die volle innere Auswirkung und äußere Entfaltung des Vollendungszustandes des Gerechten im Diesseits in sich darstellt, wird derselbe in unseren Schriften vielfach unter jenen nämlichen Gesichtspunkten ins Auge gefaßt wie der letztere.[4]) So wird er vor allem als ein Heilszustand betrachtet, als das „künftige" (futura salus), darum vorerst zu erhoffende,[5]) „ewige Heil" (salus aeterna,

---

[1]) De bon. mort. 11, 50.

[2]) So heißt es von Acholius, er sei zum Himmel erhoben worden zur Freude der Engel, qui ad se tantum virum transisse gratulabantur. Epist. 15 ad eccl. Thessal. n. 8.

[3]) Epist. 15 ad eccl. Thessal. n. 5. Cf. De virginib. II, 2, 16 sq.: O quantis illa (Virgo Maria) virginibus occurret, quantas complexa ad Dominum trahet! ... Quae pompa illa, quanta angelorum laetitia plaudentium, quod habitare mereatur (virgo) in caelo, quae caelesti vita vixit in terra! Tunc etiam Maria tympanum sumens choros virginales excitabit cantantes Domino ... Tunc unaquaeque (virgo) exultabit dicens: et introibo ad altare dei mei ... (Ps. 42, 4). Immolo deo sacrificium laudis et reddo Altissimo vota mea (Ps. 44, 14). Vgl. über die Lebensgemeinschaft der Glieder des diesseitigen Gottesreiches mit den vollendeten Gliedern des jenseitigen Niederhuber a. a. O. S. 218 ff.

[4]) Eine ausführliche Beschreibung desselben bietet Niederhuber S. 91—204.

[5]) De poenit. II, 6, 51. Enarr. in Ps. 61 n. 17. Expos. in Luc. V, 83. Epist. 35 ad Horont. n. 13.

perpetua[1]), das erst am Tage des Gerichtes dargeboten, mit der glorreichen Auferstehung der Leiber zur vollen Verwirklichung gelangen wird; denn erst dann könne sich die menschliche Kreatur als vollständig erlöst (vere redemptam) erachten, weshalb auch der Apostel (Röm. 8, 24) rühmend bekenne, daß wir durch Hoffnung gerettet worden seien.[2]) Im Diesseits befinden wir uns nur im „Schatten des Heiles".[3]) Erst im Jenseits wird Christus das Heil, „das er im Schatten zu wirken begann, mit der Klarheit der ewigen Sonne vollenden" (consummaturus claritate solis aeterni[4]). Hier gibt es darum kein „großes", kein „wahres Heil", läßt Ambrosius den Psalmisten zu Gott beten (vgl. Ps. 118, 117). Erst dann werde ich im Besitze des Heiles sein, wenn ich im Paradiese weilen und unter deinen auserwählten Engeln zu leben beginnen und diesen irdischen Fallstricken entronnen sein werde.[5]) Erst dort wird das Heil ein „ewig gesichertes" (stabilis atque aeterna) sein.[6])

Der himmlische Seligkeitszustand stellt sodann in sich dar den Inhalt der „ewigen Gnade" (aeterna gratia, aeternitas gratiae[7]) und als solcher die ‚consummatio gratiae'[8]), zwar wiederum nicht im Sinne einer wesentlichen Veränderung oder eines wesentlichen Zuwachses des im diesseitigen Vollkommenheitszustande hinterlegten Gnadeninhaltes,[9]) wohl aber im Sinne der vollen Auswirkung und Ausreifung desselben im Jenseits. Hinsichtlich der Besitz-

---

[1]) De Abrah. II, 8, 52. De Cain et Ab. II, 10, 37. De Ios. 6, 30. Enarr. in Ps. 40 n. 28. Enarr. in Ps. 61 n. 17. Expos. in Ps. 118 serm. 11, 4. 6. Expos. in Luc. V, 83.

[2]) Epist. 35 ad Horontianum n. 13.

[3]) Exam. IV, 5, 22. Über die Heilslehre des hl. Ambrosius vgl. Niederhuber a. a. O. S. 91 ff.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 35.

[5]) Ibid. serm. 15, 29.

[6]) De offic. ministr. I, 3, 11.

[7]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 10. Epist. 4 ad Felicem n. 5. Cf. Apol. I, 7, 35.

[8]) Enarr. in Ps. 47 n. 13. 14.

[9]) Über die Gnadengüter des Reiches Gottes überhaupt handelt Niederhuber a. a. O. S. 102 ff.

form bedeutet er eine ins Gesamtbefinden des Menschen zu tiefst einschneidende Veränderung zum Besseren, in Anbetracht deren die Gnade Christi mit Recht noch als ‚gratia futura‘,[1]) als Gegenstand der christlichen Hoffnung (spes aeternae gratiae[2]) erscheint. Denn wir selbst seufzen in unserem Innern und harren der Annahme zu Kindern Gottes, auf die Erlösung unserer Leiber (Röm. 8, 23). Der Sinn ist klar. Diese Annahme zu Kindern Gottes, die Erlösung des ganzen Leibes (der Kirche) hat statt, wenn derselbe von Angesicht zu Angesicht, sozusagen als Sohn Gottes (quasi-filius dei) auf Grund der Ankindung, jenes göttliche und ewige Gut schauen wird. Denn es gibt wohl auch eine Annahme zu Kindern in der Kirche des Herrn, wenn der Geist „Abba, Vater“ ruft (Gal. 4, 6) . . . Die vollkommene Adoption (perfecta adoptio) wird aber erst eintreten, wenn alle jene auferstehen werden zur Unverweslichkeit, Ehre und Herrlichkeit, welche Gottes Angesicht zu schauen verdienen.[3]) — Mit dieser Herrlichkeit der Kinder Gottes bringt der Kirchenvater mit dem Apostel (Röm. 8, 21) auch deren himmlischen Freiheitszustand in engste Beziehung (libertas gloriae filiorum dei, libertas verae gloriae[4]). Und weil die Verklärung in der Adoptionsgnade die Anschauung Gottes und damit den Grundquell der himmlischen Seligkeit erschließt, wird „die allein wahre Freiheit gerade in die Freiheit der höheren Erkenntnis“ (in libertatem supernae cognitionis, quae est vera et sola libertas) verlegt.[5])

Noch häufiger, ja allenthalben schildert der hl. Lehrer den Vollendungszustand der Auserwählten im Himmel als „ewiges Leben“.[6]) Dieses ewige Leben, das wir in der

---

[1]) De excess. fratr. II, 3; II, 122. Expos. in Luc. V, 78.

[2]) Epist. 63 ad eccl. Vercell. n. 69.

[3]) Epist. 35 ad Horont. n. 13.

[4]) Epist. 34 ad Horont. passim. Epist. 35 ad Horont. passim.

[5]) De Cain et Ab. II, 2, 9. Über die moralische Vollendung des Menschen im Reiche Gottes oder den Freiheitszustand des Erlösten nach Ambrosius sieh Niederhuber a. a. O. S. 178—191.

[6]) Über den subjektiven Besitz des Reiches Gottes als ‚vita aeterna‘ bei Ambrosius vgl. Niederhuber a. a. O. S. 143—159.

eschatologischen Zukunft (vita aeterna in futuro saeculo) erwarten (exspectatio nostra vita aeterna), haben wir als den uns in Aussicht gestellten himmlischen Lohn (praemium vitae aeternae) zu betrachten,[1]) und dieser Lohn, die Seligkeit des ewigen Lebens (beatitudo vitae aeternae) muß uns zum mächtigsten Ansporn für den Eifer in der Tugend werden.[2]) Wenn das übernatürliche Leben gerade in der Teilnahme am göttlichen Leben besteht, zu welch reicher Lebensentfaltung muß dann jene vollkommene, innige Vereinigung der Auserwählten mit Gott führen! Wenn schon der lebt, schließt Ambrosius (nach Ps. 118, 116), der wie Lazarus im Schoße Abrahams weilt, um wieviel mehr lebt der, welcher von Christus aufgenommen wird? Wie wäre es möglich, daß der nicht ewig lebe, den das ewige Leben (sempiterna vita) aufgenommen, den ganz und gar Christus an sich genommen, der ganz und gar Christo zugehört . . .![3]) Um das (höchste) Gut, heißt es an einer anderen Stelle, noch genauer (plenius) zu bestimmen: Leben ist das Gut, weil es immerdar ist und allen Sein und Leben mitteilt . . . Jetzt ist allerdings unser Leben noch verborgen in Christus (Kol. 3, 3), wenn aber Christus, unser Leben, einmal offenbar werden wird, dann werden auch wir mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit.[4]) Das ist jenes Land der Lebendigen, heißt es vom Himmel, woselbst das Leben nicht verborgen ist, sondern frei; woselbst nicht Schatten, sondern Klarheit; denn hier lebte nicht einmal Paulus in der Verklärung (vgl. Kol. 3, 3 f.[5]). — Daß das verklärte Leben der Auserwählten im Himmel den schroffsten Gegensatz zum „Tode", zum (moralischen) „Nichtleben" und „Nichtexistieren" der Verdammten in der Hölle in sich begreift, bedarf kaum der Erwähnung.

---

[1]) Epist. 15 ad eccl. Thessal. n. 2. De virginib. I, 11, 64. De parad. 9, 44. Expos. in Ps. 118 serm. 3, 17; serm. 15, 28; serm. 21, 18.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 13.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 15, 26.

[4]) De Isaac 8, 79.

[5]) De bon. mort. 12, 56. Cf. ibid. n. 57.

Endlich werden das Himmelreich selbst[1]) und sein allgemeiner Gnadeninhalt,[2]) aber auch die einzelnen Gnadengüter desselben, wie der Eintritt ins Paradies,[3]) die wahre,[4]) ewige,[5]) große Sabbatruhe, die dem Gerechten gebühre,[6]) die Teilnahme am Auferstehungsleben Christi,[7]) der Genuß des ewigen Lebens,[8]) die jenseitige Erleuchtung des Gerechten,[9]) die Lebensgemeinschaft mit den Heiligen,[10]) die höhere oder höchste Rangstufe im Himmel,[11]) die Vereinigung mit Christus[12]) und die Teilnahme an seinem geheimnisvollen Leben[13]) usw. in unseren Schriften vielfach unter dem Gesichtspunkte einer Lohnvergeltung (retributio, praemium, merces caelestis, corona certaminis) im Jenseits entsprechend dem diesseitigen Heilsverdienste[14]) geschildert. Du bist hierher gekommen, läßt der Kirchenvater die zum Himmel emporsteigende Seele des verstorbenen Kaisers Valentinian II. von dessen Bruder Gratian vom Himmel her begrüßt werden, du bist hierher gekommen, woselbst die Früchte der verschiedenen Tugenden entsprechend den Verdiensten der einzelnen ausgehändigt werden, woselbst die überreichen

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 46. Epist. 43 ad Horont. n. 6. De Tob. 16, 56. Wenn darum Förster, S. 188 im engsten Anschlusse an Deutsch, S. 44 meint: »Das Himmelreich selbst wird von Ambrosius nicht abhängig gemacht vom menschlichen Verdienste . . .; doch muß es innerhalb dieses Reiches selbst ein Mehr oder Minder von Herrlichkeit geben, und dies hängt ab von den menschlichen Verdiensten«, so ist ersteres in solchem Zusammenhange wesentlich zu rektifizieren.

[2]) Expos. in Luc. V, 78. Expos. in Ps. 118 serm. 17, 22.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 9.

[4]) De Isaac 5, 45.

[5]) Epist. 2 ad Constantium n. 26.

[6]) De obit. Theod. n. 29.

[7]) De Tob. 20, 74.

[8]) Epist. 2 ad Constantium n. 13. De offic. ministr. II, 3, 9.

[9]) De Cain et Ab. II, 9, 31.

[10]) De obit. Theod. n. 32. De offic. ministr. I, 11, 39.

[11]) Enarr. in Ps. 38 n. 17.

[12]) De bon. mort. 3, 8.

[13]) Apol. Dav. I, 7, 36.

[14]) Vgl. über den Verdienst- bezw. Lohncharakter der Güter des Reiches Gottes nach Ambrosius Niederhuber a. a. O. S. 122—143.

Belohnungen für die Verdienste ausbezahlt werden ... Was du auf Erden gesäet, das erntest du hier, was du dort ausgestreut, sammelst du hier.[1]) Diese Belohnungen des Himmels erscheinen denn begreiflicherweise durchweg als der Inhalt unserer Zukunftshoffnungen und das Erbe der göttlichen Verheißungen,[2]) als der Fruchtsegen der göttlichen Vergeltung für das, was der Gerechte in diesem Leben gewirkt hat,[3]) als der ewige Sold für seine Arbeitsleistung,[4]) als der ergiebige Ernteertrag seines diesseitigen Tugendlebens,[5]) sowie dieselben während seines Erdenwandelns und -Kämpfens den mächtigsten Ansporn zum opfervollen und -freudigen Ausharren in demselben bilden müssen.[6])

Gleichwie die Zeit des Heilsverdienstes ausschließlich auf das Diesseits beschränkt ist, so liegt demnach der Schauplatz und Schwerpunkt der eigentlichen Vergeltung und Belohnung desselben im Jenseits. Mag immerhin nach der Auffassung des Kirchenvaters die wesentliche Substanz des Lohnes schon auf Erden in der sittlichen Vollendungszuständlichkeit des Menschen hinterlegt und eingeschlossen sein, so ermöglicht doch die diesseitige Heilsordnung weder einen endgültigen Abschluß der Vergeltung, noch einen gesicherten Besitz des Lohnes, noch den vollen subjektiven Seligkeitsgenuß aus demselben. Die Vorstellung der Lohnvergeltung tritt darum in unseren Schriften durchweg zurück in die Bildfläche und in den Hintergrund der Ewigkeit. Nur selten und nur unvollkommen tritt sie aus dem Rahmen der Heilszukunft ins Weichbild der Gegenwart. Es teilt nämlich Christus, der Sohn Gottes, in dessen Händen die Vergeltung der Verdienste liegt,[7]) sozusagen mit der einen, linken Hand (vgl. Kant. 2, 6) einen Lohn mit gegenwärtigen Gütern aus (laeva praesentium remuneratrix), aber nur, um

---

[1]) De obit. Valent. n. 72.
[2]) Epist. 76 ad Irenaeum n. 2.
[3]) De obit. Theod. n. 32.
[4]) Epist. 15 ad eccl. Thessal. n. 2.
[5]) De obit. Valent. l. c.
[6]) Enarr. in Ps. 1 praef. n. 1; cf. n. 13.
[7]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 7; serm. 14, 13. De Noë 13, 42.

in ihnen eine Bürgschaft für die in der Zukunft zu gewärtigenden zu geben (remuneratio praesentium testimonium futurorum). Das auf das Diesseits abzielende Versprechen des Herrn (Matth. 19, 29) bezweckt nur, uns über den Aufschub (des eigentlichen Lohnes) zu trösten. Demselben hat er aber das künftige (auf die Zukunft abzielende) Versprechen hinzugefügt (ibid.), damit man sich im Diesseits überzeuge, daß einem auch in der Zukunft Belohnungen ausbezahlt werden.[1]) Erst der Tod bringt die volle Ausbezahlung des Soldes, die Summe des Lohnes (mors igitur plenitudo stipendiorum, summa mercedis[2]). Dahin lautet auch des Herrn Verheißung, erst im Himmel, nicht auf Erden solle der Lohn ausbezahlt werden (in caelo, non in terra mercedem promisit esse reddendam). Oder wäre es nicht geradezu ungerechtfertigt, wenn er schon vor Beendigung des Kampfes den Siegespreis aushändigen wollte? . . . Was willst du voreilig die Krone beanspruchen, bevor du nur als Sieger hervorgehst? Was den Staub abschütteln? Was nach Ruhe verlangen? Was dich sehnen nach fröhlichem Mahle, bevor du die Rennbahn verlassest?[3])

Auf die Größe des himmlischen Lohnes hinzuweisen, läßt sich der glaubensvolle Bischof und praktische Seelenhirt nicht entgehen. Dieser Lohn ist so groß — Ambrosius pflegt sich mit Recht auf Röm. 8, 18 zu berufen —, daß die aufgewendete Kampfesarbeit und Mühewaltung mit demselben nicht in Vergleich gebracht werden kann. Für verhältnismäßig weniges wird vieles geboten (plura pro paucioribus). Ja alles bleibt an Wert hinter dem großartigen Lohne der künftigen Güter, mit dem unser Mühen vergolten wird, zurück.[4]) Denn kurz ist abgesteckt das Ziel (meta) der Kampfesmühe, doch ewige Frucht trägt die Siegeskrone in sich. Erträglich ist das Leiden, unschätzbar der Lohn. Was soll uns also ängstigen? Die Niedrigkeit eines verachteten Lebensstandes, da doch der Adel der

---

[1]) De poenit. I, 16, 89.
[2]) De bon. mort. 8, 35.
[3]) De offic. ministr. I, 15, 59.
[4]) Epist. 35 ad Horontianum n. 5.

Frömmigkeit und des Glaubens in der Zukunft zur Verherrlichung führen? Das spärliche Einkommen oder der dürftige Lebensunterhalt, da doch das Jenseits den Reichtum der ewigen Vergeltung bieten wird, infolge deren es an nichts wird mangeln können? Oder der Verlust von Kindern, da einer dieselben, die er als Sterbliche erhalten hat, als Unsterbliche zurückerhalten wird?[1])

Gleichwie nun die Erlösungsgnade Christi im objektiven Sinne, d. h. als Inhalt dessen, was das Blut Christi an Verdienst erworben hat,[2]) für alle die gleiche (aequalis per omnes), hingegen nach dem Grade der subjektiven Aneignung derselben eine verschiedene ist,[3]) so in ganz analoger Weise und auf Grund dessen die himmlische Belohnung und Beseligung. Mit Hinweis auf die Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 9 f.) hebt der Kirchenvater zunächst hervor, daß die Güter des Himmelreiches als Inbegriff des zu erwartenden Lohnes allen in gleichem Umfange von der Freigebigkeit und Gnade Gottes in Aussicht gestellt würden: Du findest, sagt er, im Evangelium dies vorgetragen, daß allen Arbeitern im Weinberge der gleiche Lohn ausbezahlt wird . . . Wenn nun dennoch nur wenige zum Kampfpreise, nur wenige zur Siegeskrone gelangen, nur wenige sagen können: es ist mir hinterlegt die Krone der Gerechtigkeit (II. Tim. 4, 8), so ist eben zu bedenken: etwas anderes ist der von der Freigebigkeit (Gottes) in Aussicht gestellte Gnadenlohn, etwas anderes die (tatsächliche) Tugendvergeltung, der (tatsächliche) Mühelohn (alia est enim merces liberalitatis et gratia, alia virtutis stipendium, laboris remuneratio[4]). Mit anderen Worten: wenn auch im gewissen, eben fixierten Sinne von einer ‚merces aequalis‘ geredet werden kann, so sind doch in Rücksicht auf das

---

[1]) De Iac. II, 6, 23. Cf. De obit. Valent. n. 72.

[2]) Epist. 7 ad Iustum n. 8.

[3]) Ibid. n. 10. Auf die nachdrucksvolle Konstatierung ‚gratia itaque aequalis per omnes‘ folgt: virtus autem diversa in singulis; unusquisque ergo portionem competentem suis viribus sumat, ne aut fortior indigeat aut oneretur infirmior.

[4]) Epist. 7 ad Iustum n. 11.

subjektiv erworbene Heilsverdienst ‚diversa praemia coronarum' zu unterscheiden, entsprechend, wie Ambrosius näherhin sich äußert, der Zahl[1]) und der Größe[2]) der Tugendkämpfe. Es gibt ein Wachstum der Belohnungen (incrementa praemiorum) entsprechend dem Wachstume der Tugenden (incrementa virtutum) und dem Grade ihrer Betätigung,[3]) so daß z. B. äußere Verfolgungen,[4]) Trübsale und Widerwärtigkeiten[5]) eine Steigerung des Lohnes zur Folge haben. Nach Maßgabe seiner Verdienste (pro ratione meritorum) wird daher ein jeglicher ausruhen[6]) und die Früchte der verschiedenen Tugenden einernten.[7])

Die Verschiedenheit des Heilsverdienstes und der hierdurch verursachte Gradunterschied in der jenseitigen Belohnung bedingt hinwiederum eine Verschiedenheit der himmlischen Rangstufen selbst in räumlicher Beziehung, insofern gerade hierauf die mannigfaltige Unter- und Überordnung der einzelnen Himmelsregionen zurückzuführen ist: Jedem, schließt der hl. Lehrer aus Joh. 14, 2, weist der Herr Jesus seinen Platz an, d. h. eine den Verdiensten eines jeden geeignete Aufenthaltsstätte (dat ergo unicuique locum Dominus Iesus, hoc est aptam pro uniuscuiusque meritis mansionem) . . . Es steigen (sonach) die Menschen empor vom ersten Himmel zum zweiten, sodann vom zweiten zum dritten und von diesem verschiedentlich (per distinctiones) bis gegen den siebten Himmel und bis zum Gipfel- und Höhepunkt der Himmel, soweit sie es verdienen (qui merentur[8]). Ähnlich äußert er sich auch anderen Orts: Cum fueris in regno caelorum, tunc processus est mansionum; etsi unum regnum, diversa tamen merita sunt in regno caelorum.[9])

---

[1]) Expos. in Luc. prol. n. 6.
[2]) Ibid. IV, 37.
[3]) Ibid. V, 60 sq.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 43.
[5]) Ibid. serm. 10, 36; serm. 21, 8.
[6]) De offic. ministr. I, 48, 237.
[7]) De obit. Valent. n. 72. Cf. De excess. fratr. II, 88. 52.
[8]) Enarr. in Ps. 38 n. 17.
[9]) Expos. in Luc. V, 61. Cf. De offic. ministr. I, 48, 237.

Es ist selbstverständlich, daß ein Bischof und Seelenhirt wie Ambrosius die praktische Seite der eben vorgetragenen Lehre nicht übersieht, sondern in mannigfachster Weise für die Zwecke seines (mündlichen oder schriftlichen) Lehrvortrages dienstbar zu machen sucht. Mit den verschiedensten Wendungen umschreibt er das ‚festina semper in finem, festina, ut pervenias‘;[1]) mit den verschiedensten Wendungen betont er die Notwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes hierzu: Wir folgen dir, Herr Jesus, betet er in dieser Überzeugung; zieh du uns an dich, weil ohne dich niemand emporsteigt; du bist ja der Weg, die Wahrheit, das Leben, die Ermöglichung, der Glaube, der Lohn . . .[2]) Mit den verschiedensten Wendungen umschreibt er aber auch das ‚caelum patere virtuti‘.[3]) Und mag auch das Tugendleben mancherlei Opfer fordern: Nicht soll es dich aufregen, erwidert tröstend der Kirchenvater, daß es Trauer, Schmerz, Zerfleischung des Körpers und die härtesten Leiden gibt! Mögen sie auch noch so schwer drücken, so sind derartige Leiden doch nicht in Vergleich zu ziehen mit der künftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 18[4]). Gerade der himmlische Lohn, der dem Tugendkampfe als Siegespreis vorschwebt, muß den Gerechten stets aufrecht erhalten und begeistern den guten Kampf zu kämpfen, selbst inmitten von Armut,[5]) Unbilden[6]) und Leiden,[7]) und sollte dieses zum Todesleiden im Martyrium sich steigern.[8]) Glückselig der Mann, so erklärt der Kirchenvater zum ersten Psalmenverse (Ps. 1, 1), der nach dem Rate der Gottlosen nicht geht. Ein wie passender, wie treffender Anfang! Denn wie diejenigen, die irgend welchen Wettkampf zu veranstalten gedenken, einen Preis auszuwerfen sowie die Preiswürdigkeit

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 24.
[2]) De bon. mort. 12, 55.
[3]) De excess. fratr. II, 100.
[4]) Enarr. in Ps. 37 n. 59.
[5]) Exam. VI, 8, 52.
[6]) De offic. ministr. I, 48, 234.
[7]) De Iac. I, 7, 31.
[8]) Ibid. II, 11, 52.

der Siegeskrone zu rühmen pflegen, damit sich mit um so größerem Eifer Beteiliger am Wettkampfe einfinden und mit um so nachhaltigerer Anstrengung nach dem Preise ringen, so hat unser Herr Jesus die Herrlichkeit des himmlischen Reiches, die Gnade der ewigen Ruhe, die Seligkeit des ewigen Lebens zum Ansporne der menschlichen Tugend vorgesetzt . . . Gleichsam als Herold des großen Herrschers mahnt der heilige David die Kämpfer, ruft auf die Streiter, bezeichnet den Lohn mit den Worten: „glückselig der Mann, der nach dem Rate der Gottlosen nicht geht"! Mit der Belohnung fängt er an, um das Erschwerende des kommenden Kampfes zu heben. Den Lohn schickt er voraus, damit ein jeglicher über die Sorgen und Mühen der gegenwärtigen Dinge hinweggehend mit hastiger Eile nach der zu verdienenden Seligkeit des Künftigen strebe . . .[1])

V. Das unselige Ende der Unerlösten.

Wie der Tugend der Lohn, so entspricht der Ungerechtigkeit die Strafe,[2]) sagt Ambrosius. Mag der Eintritt und die Form des jenseitigen Zustandes des Gottlosen im wesentlichen immerhin bereits im diesseitigen besiegelt und präformiert sein, mag die Reaktion der verletzten sittlichen Ordnung bereits auf dieser Welt strafend im Innern desselben sich bekunden,[3]) so wird doch das Jenseits erst die volle Auswirkung seines ordnungswidrigen Zustandes und damit eine totale Veränderung im Gesamtbefinden desselben bewirken. An Stelle des Zustandes der Straffälligkeit, in welchem der Gottlose immerhin nur in sehr beschränktem Maße die Strafwirkung an sich zu fühlen bekam, tritt der Zustand des Gestraftseins. Mit ‚poena miserabilis'[4]) schlechthin bezeichnet darum der Kirchenvater

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 13. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 3, 3. Epist. 76 ad Irenaeum n. 2.

[2]) De offic. ministr. I, 17, 65.

[3]) Über den sittlichen Zustand des unerlösten Menschen als Gliedes »dieser Welt« (im Diesseits) vgl. Niederhuber a. a. O. S. 61 ff.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 58. Cf. De bon. mort. 10, 47.

mit emphatischem Nachdrucke das ganze unselige Los der Gottlosen im Jenseits, über dessen Beschaffenheit im einzelnen er mancherlei Aufschlüsse gegeben hat.

1. Das Subjekt der jenseitigen Verdammnis.

Subjekt der Verdammnis im Jenseits sind allererst die gefallenen Geister, die Teufel, für die es keine Erlösung gibt: Denn der Teufel wird herabgestürzt (vom Himmel, vgl. Matth. 10, 16), während du (durch die Erlösungsgnade) hinaufgestiegen bist . . .; er hat verloren, was er hatte, während du zurückerhalten hast, was du verloren hattest.[1]) Als verdiente Vergeltung seines Verbrechens (im Himmel) folgte seine Verdammung (cuius criminis digna mercede damnatus[2]). Denn nicht in der gleichen Weise wie über dich ist über jenen das Urteil (nach der Sünde Adams) ergangen. Die Gnade Christi, welche dich losgesprochen, hat jenen gebunden. Es bleibt nämlich die Verfluchung (manet enim maledictio), welche wider die Schlange gesprochen ward . . . Verflucht wurde nur jener, welcher der Urheber der Schuld (in der Menschheit) ist. Aber nicht ist verflucht worden jener, der durch die Tücke eines anderen verführt worden ist.[3])

Subjekt der Verdammnis sind ferner die Gottlosen und Ungläubigen (impii et infideles). Sie tragen ihr Verdammungsgericht bereits in ihrer Gottlosigkeit in sich; ‚praedamnati‘ sc. ‚generali damnatione impietatis suae‘ werden sie darum genannt.[4]) Ihr jenseitiges Straflos wird darum auch im ausdrücklichen Unterschiede vom schmerzlichen Läuterungsprozesse der sündebehafteten Gläubigen, d. i. im Unterschiede vom ‚flagellari cum hominibus‘ stereotyp als ‚flagellari cum diabolo‘ bezeichnet.[5])

---

[1]) De fug. saec. 7, 40. 41. 44.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 8. Die Verstoßung des Teufels führt übrigens der Kirchenvater nicht bloß auf seine Empörungssünde im Himmel, sondern auch auf seine Verführungssünde im Paradiese zurück (sieh unten).

[3]) De fug. saec. l. c.

[4]) Näheres hierüber bringt die Lehre vom Endgerichte.

[5]) De parad. 14, 71. De interpell. Job et Dav. IV, 3, 9. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22.

Subjekt der Verdammnis im Jenseits ist endlich jene Gruppe von ‚peccatores', deren böse Werke auf der Wage des besonderen Gerichtes ‚lethali pondere' präponderierten, so daß sie in die letzten Regionen des Infernus (in ultima inferni) von denselben hinabgezogen wurden. (Es muß hier verwiesen werden auf die Lehre vom besonderen, aber auch auf die Lehre vom allgemeinen Gerichte.)

An die eben genannten drei Gruppen von Verdammten oder an irgend eine derselben ist sonach zu denken, wenn Ambrosius entweder allgemein diejenigen zu den Verdammten rechnet, welche einmal zur Linken mit schwerer Schuld beladen stehen werden,[1] in deren Werken nichts an Edelmetallen (nach I. Kor. 3, 11 ff.) vorgefunden wird,[2] deren Seelen der Gottnachbildlichkeit oder Gottähnlichkeit,[3] der geistlichen Gnade und des innewohnenden Heiligen Geistes entbehren,[4] die darum auch Christus nicht als die Seinigen zu erkennen und zu lieben vermag, so daß sie ihm fremd (alieni) gegenüberstehen,[5] — oder wenn er im besonderen als Verdammte namhaft macht die Toren (stulti, nach Ps. 38, 15), welche überhaupt nicht im Besitze der (wahren) Erkenntnis sind, die Unwissenden (insipientes, nach Ps. 38, 15), welche dieselbe böswillig verkennen (male sapiunt) wie die Häupter der Juden,[6] die Gotteslästerer (sacrilegi), welche Gott in ihrem Übermute Schmähungen ins Gesicht schleudern,[7] die Stolzen und Widerspenstigen,[8] die Mörder[9] und Selbstmörder,[10] die Reichen, welche von ihrem Reichtume schlechten Gebrauch machen,[11] die Unbußfertigen,

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 15.
[2]) Ibid. serm. 20, 13.
[3]) Ibid. serm. 10, 11.
[4]) Apolog. Dav. I, 14, 70.
[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 24.
[6]) Enarr. in Ps. 38 n. 17.
[7]) Enarr. in Ps. 36 n. 27.
[8]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 15.
[9]) De Noë 26, 96.
[10]) De excess. fratr. II, 11.
[11]) De Nabuthe 6, 28.

die im Diesseits das Bekenntnis ihrer Sünden (wie Kain) abzulegen verschmähen[1]) u. a. m.

2. Die Strafe der Verdammten als Ausschluß vom Himmelreiche (sog. poena damni).

Da der Unerlöste der subjektiven Vollendungszuständlichkeit des Reiches Gottes und der real-mystischen Bürgschaft für den jenseitigen Besitz des Himmelreiches ermangelt, bleibt ihm der Eintritt in dasselbe vorenthalten. Als „Ausgeschlossenwerden (excludi) vom Reiche Gottes",[2]) als „Draußen sein" (foris esse[3]) schildert darum der Kirchenvater in erster Linie die Straflage der Verdammten. Sie werden, während die Gerechten (mit oder ohne den schmerzlichen Läuterungsprozeß) durch das Prüfungsfeuer hindurchgehen zum Paradiese bezw. Himmelreiche, im Feuer zurückbleiben (remanebunt in igne[4]). Der Ausschluß vom Reiche Gottes involviert notwendigerweise auch den Ausschluß von allen Gütern desselben oder, wie Ambrosius sich ausdrückt, „den Verlust des Ewigen",[5]) also dessen, was allein vollkommen ist,[6]) die „quälende, ewig dauernde Vorenthaltung des Glaubens" (d. h. dessen, was der Glaube im objektiven Sinne als wesentlichen Inhalt in sich begreift[7]). Nur der Glaube bringt uns ja Gott nahe, während der Mangel desselben die Gottlosen zu Verbannten (exules, aus der Nähe Gottes) macht.[8])

Damit ist hinlänglich angedeutet, daß die sog. Strafe des Verlustes insbesondere die Trennung des unerlösten Menschen von Gott in sich schließt, die „Relegation"

---

[1]) De parad. 14, 71. Kain wurde nach Ambrosius nicht sowohl ob seines Brudermordes, sondern wegen seines »sakrilegischen« Verhaltens gegen Gott, d. h. wegen Nichtablegens des Schuldbekenntnisses seinem Straflose überantwortet.

[2]) Enarr. in Ps. 39 n. 17.

[3]) De Nabuthe 16, 68.

[4]) Enarr. in Ps. 36 n. 26.

[5]) Epist. 2 ad Constantium n. 12.

[6]) De offic. ministr. I, 16, 61.

[7]) Expos. in Luc. V, 70.

[8]) Enarr. in Ps. 36 n. 20.

(relegari), das „Fernsein vom Herrn" (longe esse a Domino[1]). Diesen vollständigen Abbruch jeglicher Verbindung mit Gott besagt der Wortlaut der Verdammungssentenz gegen die Gottlosen, welche der Kirchenvater Gott in den Mund legt: Weichet von mir, all ihr Übeltäter, ich kenne euch nicht (vgl. Luk. 13, 27)! Deshalb, fügt er bei, kennt Gott sie nicht, weil sie nicht wert sind, daß Gott um sie wisse.[2]) Wie der Vereinigung entbehren die Verdammten auch der beseligenden Anschauung Gottes. Denn in Ewigkeit, beteuert der Heilige, werden sie das Licht (der Gottheit) nicht schauen.[3]) Schon im zweiten Schöpfungstage, im Schöpfungswerke des Firmamentes, welches das untere Wasser vom oberen schied, findet seine mystische Schriftauslegung symbolisch ausgesprochen, daß die Verdammten dieses wesentlichsten Seligkeitsgenusses der Anschauung Gottes beraubt sind.[4]) Weil nun aber letztere so recht den Mittelpunkt der himmlischen Seligkeit bildet, erblickt er folgerichtig gerade in dieser „Verwerfung von Gottes Angesicht" (Ps. 50, 13) die schwerste unter allen Strafen, welche das Verdammnislos im einzelnen in sich schließt. Durch ein Beispiel aus dem Leben sucht er diese seine Ansicht zu erhärten. Wenn uns, folgert er, einer unserer Diener beleidigt, so pflegen wir das Angesicht von ihm abzuwenden. Vielfach ist es sogar bei Reichen Gepflogenheit ihre Sklaven aus dem Hause zu verweisen und auf ein Landgut zu verbannen, und es wird diese Art von Bestrafung als besonders schwer angesehen, so daß sich jene lieber noch der Züchtigung mit Schlägen zu unterziehen pflegen. Wenn aber ein solches Verfahren schon unter Menschen als schwer erachtet wird, um wieviel mehr beim Herrn, unseren Gott?[5]) Die genannte Auffassung findet Ambrosius auch bestätigt durch das Verhalten Kains, der in Sünde betroffen und schuldig der Beleidigung (Gottes) fleht, er möge lieber gezüchtigt als

---

[1]) De Nabuthe 16, 68.
[2]) Enarr. in Ps. 35 n. 57.
[3]) Enarr. in Ps. 61 n. 26.
[4]) Enarr. in Ps. 36 n. 21.
[5]) Apolog. Dav. I, 14, 97.

vom Angesichte des Herrn verstoßen werden: Also eine gar große Strafe, schließt Ambrosius, liegt in der Verwerfung von Gottes Angesicht.[1])

Die Strafe der Verbannung aus dem Himmel und der völligen Trennung von Gott zieht naturgemäß auch die Ausschließung aus der Mitte derer nach sich, die im Himmel mit Gott zur innigsten, seligsten Lebensgemeinschaft verbunden sind, d. h. den Verlust der Lebensgemeinschaft mit den Heiligen, die Einbuße der Gemeinschaft mit den Engeln (consortiis excidere angelorum[2]), das ewige Getrenntsein (in perpetuum separari) von denen, die uns im Leben nahestunden.[3]) Eine große Kluft (chaos magnum, vgl. Luk. 16, 26) wird den unbußfertigen Sünder vom bußfertigen trennen, so groß, daß weder die Gnade des letzteren ein Zusammenkommen mit ersterem, noch die Strafe des ersteren ein Zusammenkommen mit letzterem zuläßt.[4])

Zur Strafe des Verlustes kommen indes auch noch

3. Die positiven Strafen der Verdammten (sog. poena sensus).

Das positive Straflos der Verdammten steht zugleich in engster Verbindung mit der Beschaffenheit des Ortes seiner Verbüßung. Der Aufenthaltsort der Verdammten befindet sich der früheren Darlegung zufolge in der Unterwelt (infernus, auch inferna, inferus, inferi, hades, abyssus, tartarus), und zwar in den „letzten (untersten) Regionen des Infernus" (ultima inferni[5]), am Wohnsitze des Teufels (sedes diaboli[6]). Es sind dies wohl die letzten und untersten Regionen jenes nämlichen Feuermeeres, deren obere Region das Läuterungsfeuer bildet, durch welches die Gerechten, sei es mit Schaden oder ohne Schaden zu nehmen, hin-

[1]) Apolog. Dav. n. 69.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 8.
[3]) De excess. fratr. II, 11.
[4]) Enarr. in Ps. 37 n. 51.
[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 13.
[6]) De fid. II, 13, 119. De Nabuthe 6, 28.

durchgehen.[1]) Es bleiben ja die Gottlosen in dem Feuer (das Prüfungsfeuer für alle ist) zurück (remanent in igne[2]) in der Weise, daß das Gewicht ihrer schlechten Werke, welche auf der Gerichtswage das Übergewicht bekommen, sie wie „von einem schweren Mühlsteine . . . von einem zentnerschweren Bleigewicht hinabgedrückt" „in die Tiefe versenken" (in profundum mergunt[3]). Die gleiche Vorstellung verrät es, wenn Ambrosius redet von dem „kopfüber Hinabstürzen" (praecipitari) des Schmähsüchtigen in einen Abgrund, aus dem es kein Entfliehen und Sichentwinden jemals gebe,[4]) von dem „Hinabgestoßen werden" (detrudi) des im Prüfungsfeuer befindlichen Sünders in die untersten Räume der Hölle.[5])

Mit dieser ersten Grundvorstellung des Kirchenvaters vom Aufenthaltsorte der Verdammten als einem Abgrunde in den Tiefen des Infernus geht Hand in Hand eine zweite, die Vorstellung dieses Aufenthalts- und Strafortes als eines brennenden Feuerpfuhles (lacus ignis ardentis[6]). Mit der Schrift (vgl. Apok. 20. 9. 15; Matth. 3, 12; Mark. 9, 42. 43) schildert er den gemeinsamen Wohnsitz des Teufels und der Gottlosen in der Hölle als einen Ort, „woselbst Feuer und Schwefel brennt und der Feuerbrand nicht erlischt, damit die Strafe niemals ersterbe".[7]) Auch bei ihm pflegt der Gedanke an die Hölle überzugehen in die Vorstellung von einem Straffeuer, das mit derselben unzertrennlich verbunden erscheint. Wenn er darum das Straflos der Verdammten überhaupt beschreibt als ein „unseliges"

---

[1]) Expos. in Ps. 118 l. c.

[2]) Enarr. in Ps. 36 n. 26.

[3]) Epist. 2 ad Constantium n. 16.

[4]) Ibid. n. 13.

[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 13. Wenn Ambrosius sagt: alius est ignis, quo exuruntur peccata non voluntaria, sed fortuita, quem paravit servulis suis Dominus Iesus . . ., alius ille ignis, quem deputavit diabolo et angelis eius (cf. Matth. 25, 41), quo ille dives ardebat etc. (vgl. Luk. 16, 23), Expos. in Ps. 118 serm. 3, 17, so hat er nur verschiedene Wirkungen desselben Feuers im Auge.

[6]) Enarr. in Ps. 36 n. 26. Enarr. in Ps. 49 n. 38.

[7]) De Nabuthe 6, 28. De fid. II, 13, 119.

(poena miserabilis[1]), „schweres" (poenae graves[2]), von „traurigerer Art" (tristior poena), als die Läuterungsstrafen der noch sündebehafteten Gerechten sind,[3]) als größer denn alle Qualen, die den Menschen auf Erden treffen können,[4]) ja als so furchtbar, daß der Gedanke an diese „Folterqualen der ewigen Strafe" (perpetui supplicii tormenta[5]), die immer wieder von neuem den Verdammten quälen (poenae recrudescentis aerumna[6]), den Märtyrer selbst dann noch standhaft erhalten muß, wenn er rings um sich alles voll von Martern schauen sollte,[7]) so denkt er in erster Linie an die Feuerstrafen der Verdammten, an die „gewaltig großen" (quanta incendia![8]), „grimmigen Feuerqualen" (saeva incendia[9]), an „jenes ewige Feuer", „an jenen endlosen Feuerbrand" (illum perpetuum ignem, illum sine fine incendium[10]), dem die Verdammten anheimgegeben sind. Mit „ausgebrannt" (exuri), „vollständig ausgebrannt werden" (totus exuri) bezeichnet er darum terminologisch den Strafzustand derselben im Unterschiede von demjenigen der im Reinigungsfeuer befindlichen Gläubigen, für den er die Termini „gebrannt werden" (uri) oder „brennen" (ardere) gebraucht.[11])

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 58.

[2]) Exhort. virginit. 11, 75.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 40.

[4]) De offic. ministr. I, 38, 187. De Noë 23, 85. Darum verfällt der Verbrecher, wenn er sich auch im Diesseits der (menschlichen) Bestrafung zu entziehen weiß, im Jenseits einer noch viel empfindlicheren Bestrafung. De Noë 26, 96.

[5]) De offic. ministr. l. c.

[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 8.

[7]) Ibid.

[8]) De Nabuthe 12, 52.

[9]) Enarr. in Ps. 49 n. 26.

[10]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 8.

[11]) Sieh oben S. 40. — Eine andere charakteristische Unterscheidung, welcher noch Erwähnung geschehen wird, ist die Bezeichnung der (gerichtlichen) Bestrafung der noch mit Sünden behafteten Gerechten mit ‚flagellari cum hominibus' im Unterschiede von der Züchtigung der Gottlosen, dem ‚flagellari cum diabolo (et ministris eius)'. Da nun Ambrosius die mit den Worten ‚diabolus enim et ministri eius cum hominibus non flagellabuntur',

Es kann nun nach dem zunächstliegenden Sinne und Wortlaute der obigen Belegstellen und der sonstigen, in eundem sensum variierenden Äußerungen des Kirchenvaters überhaupt wohl kaum gezweifelt werden, daß derselbe an dem hylischen Charakter des höllischen Feuerpfuhles festhält. Von aller origenistischen Beeinflussung und darum einseitig-spiritualistischer Prägung [1]) scheint nun freilich seine diesbezügliche Auffassung nicht freigeblieben zu sein, indem er allem Anscheine nach eine unmittelbare Strafwirkung jenes materiellen Höllenfeuers auf die geistigen Seelen der Verdammten nicht anerkennt. Das Feuer des Gerichtes und des Infernus, das, ohne zu erlöschen, die Seelen der Gottlosen ausbrennt, ist wie der Wurm, der nicht stirbt (vgl. Isai. 66, 26), und die äußere Finsternis, in der sie schmachten (vgl. Matth. 22, 13), ausschließlich metaphorisch zu verstehen von geistigen Strafen, die eben ihrer geistigen Natur entsprechen: „Denn es kann weder die Rede sein von irgend einem Knirschen mit wirklichen Zähnen (neque est corporalium stridor aliquis dentium) noch von irgend einem mit materiellen Flammen lodernden, ewigen Feuer (neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium), noch ist der Wurm materieller Art (neque vermis est corporalis [2])." Indes

---

Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22 begründete Tatsache, wonach jene Gerechten nicht gleichzeitig und gemeinschaftlich mit den Teufeln (und Gottlosen) werden gerichtet werden, als besonderen Erweis der göttlichen Barmherzigkeit betrachtet, darf wohl geschlossen werden, daß er das Zusammenbestraftwerden und Zusammenleben der Gottlosen mit den Teufeln in analoger Weise als eine Verschärfung ihres Strafzustandes betrachtet, wie er im consortium sanctorum eine besondere Quelle der Seligkeit für die Auserwählten erblickt.

[1]) Zur Bestimmung der Qualität des jenseitigen Straf- und Läuterungsfeuers durch Origenes vgl. Atzberger a. a. O. n. 430, S. 407 f.

[2]) Expos. in Luc. VII, 205. Diese Stelle ist die einzige in unseren Schriften, welche ihrem unmittelbaren Wortlaute nach dem höllischen Straffeuer den materiellen Charakter überhaupt abzusprechen scheint. Dieselbe war schon für Huet, Origen. l. II, qu. 11 bestimmend unseren Kirchenvater ohne weiteres in ähnlicher Weise wie Gregor von Nyssa (De an. et resurr.), Johannes Damascenus (De orthod. fid. l. IV), Hieronymus (Comment. in Isai. l. XVIII, d. i. in seiner ersten, origenistischen Periode) und die ‚plures', von denen letzterer (In Epist. ad

scheint der Wortlaut dieser schwierigen Stelle und insbesondere der Zusammenhang derselben[1]) unmittelbar nicht mehr zu sagen, als daß wir uns den brennenden Schmerz in der geistigen Seele des Verdammten eben als etwas Seelisch-Geistiges zu denken haben und darum nicht unmittelbar auf die äußere Einwirkung eines materiellen Feuers

Eph. III, 5, 6) redet, als Leugner eines materiellen Straffeuers der Hölle überhaupt hinzustellen. Neuestens pflichtet ihm, abgesehen von protestantischen Autoren, wie Förster S. 175, besonders auch Turmel bei in L'Eschatologie à la fin du IVe siècle, erschienen in der Revue d'histoire et de littérature religieuses, Paris 1900, a. a. l. pag. 105 sqq. Tatsächlich beschränkt sich allerdings Turmels mehrfach fortgesetzte Abhandlung fast ausschließlich auf eine hauptsächlich gegen Petavius — »dem fast alle Neuerer, wenigstens in Frankreich, folgen« — gerichtete Darstellung der origenistischen Beeinflussung des Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Hieronymus (in der ersteren Periode) und Ambrosius in der Auffassung der Ewigkeit der Hölle bezw. des Universalismus des christlichen Heiles und der Qualitat der Höllenstrafen.

[1]) Es ist zunächst dem Ambrosius nicht etwa um die Schilderung des jenseitigen Strafloses der Unerlösten zu tun, sondern er kommt erst sekundär auf denselben zu sprechen. In erster Linie will er vielmehr eine Schilderung des religiös-sittlichen (also auf die Seele bezüglichen) Verhältnisses des Menschen zu dem mit Christi erster Ankunft gesetzten, im Diesseits anzueignendem Heile überhaupt, und insbesondere jener unseligen Folgen geben, welche der heilsentblößte Zustand des Unerlösten (bereits im Diesseits, freilich in gesteigerter Intensität im Jenseits) nach sich zieht. Eine unmittelbare Bezugnahme auf den leiblichen Faktor des unerlösten Menschenwesens und damit auf die gesamte dereinstige Straflage desselben im Jenseits scheint überhaupt außerhalb des Rahmens der Reflexion an jener Stelle zu liegen. Dazu kommt, daß der Kirchenvater mit dieser seiner Reflexion (fast unwillkürlich) in den Gedankenkreis des Origenes hineingerät, von dem er sich bis zum teilweise wörtlichen Anschlusse gerade an der fraglichen Stelle abhängig zeigt. Cf. Origen., De princ. II, 3 sqq. In Levit. hom. IX, 8. Hieraus erklärt sich die exklusive Formulierung unserer Stelle um so leichter, ohne daß deshalb Ambrosius die Auffassung, welche Origenes mit jenen Worten zum Ausdrucke brachte, in ihrem vollen Umfange und ihrer ganzen Tragweite nach adoptieren mußte. In ganz analoger Weise haben wir ja auch oben gesehen, wie Ambrosius, der in der Beschreibung der ‚promptuaria animarum' in der Zwischenzeit (Paradies) sich völlig in Abhängigkeit vom Wortlaute bei IV. Esdras begibt, schon in der Erklärung des letzteren, De bon. mort. c. 11 sq. sichtlich den nächstliegenden Sinn desselben zu erweitern sucht, sodann in allen anderen Schriften, gleichsam von den Fesseln jenes Wortlautes befreit, in der Schilderung der Paradiesesseligkeit über denselben weit hinauszugehen pflegt.

zurückführen dürfen. Nicht braucht damit schon gesagt zu sein, daß der Infernus überhaupt als Aufenthaltsort dieser Seele kein ‚lacus ignis ardentis' im eigentlichen Sinne des Wortes sei. Im Gegenteile, die sonstige Ausdrucksweise und die bereits besprochenen topographischen Anschauungen unseres Kirchenvaters legen die hylische Qualität desselben durchaus nahe. Insbesondere steht der Wortlaut und noch mehr der Zusammenhang jener Stelle der Annahme nicht im Wege, daß das Feuer des Gerichtes bezw. des Infernus die materiellen Auferstehungsleiber der Verdammten ihrer Natur entsprechend auch in materieller Weise erfassen und peinigen wird. Dieselbe wird durch einen positiven Analogieschluß sogar zur großen Wahrscheinlichkeit. Denn wenn sich auch Ambrosius unleugbar das Gerichtsfeuer, das alle Auferstehenden, auch die Gerechten, erfassen wird, als ein Feuer geistiger Art (von Gott ausgehend) denkt, das zunächst die Seelen, ihrer sittlichen Beschaffenheit entsprechend, geistig-erleuchtend und verklärend oder aber geistig-strafend und schmerzlich brennend erfassen wird, so wird dasselbe doch nach der Vorstellung des Kirchenvaters in seiner Fortwirkung von der geistigen Seele auf den Auferstehungsleib des Gerechten zugleich zum materiellen Erleuchtungs- und Verklärungsprinzipe des letzteren (sieh unten). Was liegt näher als der Schluß, daß jenes nämliche Feuer, das bei den Gottlosen die ‚exustio vehemens ad supplicium peccatorum' zur Folge hat, in analoger Weise in seiner Fort- und Auswirkung auf deren Leiber zur materiellen Ausbrennung und Peinigung derselben im hylischen Feuerpfuhl des Infernus führen wird?

Wie den Seligkeitszustand der Heiligen im Himmelreiche pflegt Ambrosius auch die allgemeine Straflage der Verdammten unter verschiedenen, d. h. jenen nämlichen Gesichtspunkten ins Auge zu fassen, unter denen er schon ihre diesseitige Zuständlichkeit, die ja ihrem wesentlichen Inhalte nach durch den Tod nicht alteriert wird, betrachtet.[1]) Am häufigsten faßt er wohl jenen Straf- und Leidenszustand als ein m o r a l i s c h e s T o t s e i n d e m L e i b e u n d d e r

[1]) Vgl. hierüber Niederhuber S. 63—72.

Seele nach, so daß er weder den Begriff der Auferstehung noch den des Lebens überhaupt auf denselben anzuwenden pflegt. Ihr Todeslos ist am prägnantesten als ‚morte mori' (Gen. 2, 17) gekennzeichnet. Was anderes heißt, so erklärt er selbst, „des Todes sterben", als mit dem leiblichen Tode zugleich die (innere) Häßlichkeit des Sterbenden mitbezeichnen, indem einerseits sein Leib das Geschenk des Lebens einbüßt, anderseits auch die Seele des Genusses des ewigen Lebens sich nicht erfreuen kann?[1]) Als der „künftige Tod" (mors futura[2]) erscheint der jenseitige Zustand der Verdammten im Unterschiede vom diesseitigen, als „ewiger Tod" (mors aeterna, perpetua[3]) in Rücksicht auf seine endlose Dauer, als ‚futurae mortis moestitia'[4]) in Rücksicht auf seinen Straf- und Leidensinhalt. Diesem Tode hätten wir alle nach dem Falle Adams bei unserem Scheiden aus dieser Welt notwendig verfallen sollen.[5]) Nur in Christus können wir lernen das traurige Los des ewigen Todes siegreich abzuwenden.[6]) Der Gottlose bleibt (nach wie vor) dem ewigen Tode verfallen (morti addictus perpetuae[7]). Einen verwandten Ausdruck findet die genannte Vorstellung damit, daß Ambrosius das unselige Ende der Gottlosen im Jenseits als „Zugrundegehen für immer" (perire in aeternum[8]), als „ewigen Untergang" (perpetua exitia), als „Vernichtetwerden" (consumi[9]), als „Nichtexistieren", „Nichtleben" schildert. Denn wenn sich das ewige Leben nicht findet (in uns), werden wir nicht sein (si vita aeterna non est, non erimus)... Wer aber das Sein

[1]) De parad. 9, 43. An dieser Stelle werden die verschiedenen termini technici als Bezeichnungen der konträren Gegensätze von Leben und Tod aufgezählt und erläutert. Vgl. Niederhuber S. 143 ff.

[2]) Expos. in Luc. X, 57.

[3]) De parad. 9, 45. Enarr. in Ps. 40 n. 28. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 25.

[4]) Expos. in Luc. X, 57.

[5]) Ibid. n. 58.

[6]) Ibid. n. 57.

[7]) Expos. in Ps. 118 serm. 18, 7.

[8]) Ibid. serm. 14, 30.

[9]) Ibid. serm. 21, 8. Enarr. in Ps. 48 n. 16 sq. Enarr. in Ps. 38 n. 38.

nicht hat, wird vernichtet mit jenen, welche zum (Feuer-) Pfuhle hinabfahren.[1]) Die Heiden, wird umgekehrt gefolgert, haben das Sein nicht und darum das Leben nicht, sondern sind tot.[2]) Daß derlei Stellen die physische Fortexistenz der Verdammten in keinerlei Weise betreffen, macht der Wortlaut derselben selbst zu Teile schon ersichtlich, und wird die folgende Darstellung auch formell erweisen.

„In Kettenbanden und Kerkerhaft schmachtend"[3]) schildert ferner der Kirchenvater die Gottlosen. Für den Unerlösten gibt es ja keine wahre Freiheit. Ihn umstrickt die Herrschaft der Sünde, der Leidenschaften, des Teufels.[4]) Denn der der Sünde gebührende Lohn (digna merces) ist die Knechtschaft,[5]) eine „traurige" (misera servitus), „drückende" (grave servitium), „unerträgliche Knechtschaft" (intolerabilis servitus[6]).

Über dem Höllenkerker ist gelagert „die Finsternis ewiger Nacht".[7]) Denn Satan bietet seinen Kindern nicht die Speise des Lichtes, sondern der Nacht und Finsternis.[8]) Ausgelöscht wird die Leuchte des Gottlosen[9]) und in Ewigkeit wird er das Licht nicht schauen, weil er dem Zeitlichen nachgehangen hat.[10]) Ein schrecklicher Zustand! Wenn es schon der Blinde, gibt Ambrosius zu bedenken, als ein Unglück empfindet, das Licht dieser Sonne nicht schauen zu dürfen, um wieviel unglücklicher muß der Sünder sich fühlen der Wohltat des wahren Lichtes beraubt zu sein und die

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 1.

[3]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.

[4]) Wie nur die Erlösungsgnade Christi Befreiung aus jener dreifachen Knechtschaft bringen konnte und sollte, zeigt nach Ambrosius Niederhuber S. 182 ff.

[5]) De Tob. 20, 75. Cf. Enarr. in Ps. 45 n. 16. Enarr. in Ps. 36 n. 16.

[6]) De Nabuthe 6, 28. Enarr. in Ps. 45 n. 16. 17. Vgl. über den sittlichen Zustand des unerlösten Menschen als einen Knechtschaftszustand bei Ambrosius Niederhuber S. 65 f.

[7]) Exam. IV, 1, 2.

[8]) De parad. 12, 57.

[9]) De offic. ministr. I, 12, 44.

[10]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.

Finsternis der ewigen Nacht ertragen zu müssen![1]) Der Grund dieser Finsternis liegt in der Verstoßung von Gott, der allein der wahre Lichtquell ist, der selbst in materieller Hinsicht dereinst die Lichtzentren des Sternenhimmels ersetzen wird.[2]) Darum findet auch der Kirchenvater die Antwort auf die Frage, in welcher Weise die Verwerfung von Gottes Angesicht stattfinden werde, in der Strafsentenz des Herrn ausgesprochen: Nehmt ihn und werft ihn hinaus in die äußere Finsternis; da wird Heulen und Zähneknirschen sein (Matth. 22, 13[3]). Welches ist die äußere Finsternis? fragt er. Wer nur immer außerhalb der Verheißungen, welche den göttlichen Geboten entsprechen, steht, befindet sich in der äußeren Finsternis . . . Und wer immer ohne Christus ist, lebt in Finsternis, weil nur Christus das Licht in der Finsternis ist.[4]) Hierbei deutet der Heilige an, daß die Gottlosen in ihrem Zustande das Licht der Gottheit gar nicht einmal zu ertragen vermöchten. Die Dämonen, sagt er in seiner Erklärung zu Luk. 8, 30 f., werden nicht (gegen ihren Willen) in die Schweine zu fahren geheißen, sondern verlangen selbst danach, weil sie die Klarheit des himmlischen Lichtes nicht ertragen konnten, sowie Augenkranke den Sonnenstrahl nicht ertragen können, sondern die Dunkelheit aufsuchen und vom Lichte sich abwenden.[5]) Und es erblickt hierin Ambrosius ein Zeichen der Milde des Herrn, der zur Verurteilung eines Menschen nicht den Anfang mache, so daß jeder selbst sich seiner Strafe überantwortet.[6])

Zur inneren Dürftigkeit, in welcher der Unerlöste bereits auf Erden jeden wahren Gutes selbst inmitten äußerer

---

[1]) Exam. IV, 1, 2.

[2]) Sieh unten die Lehre von der Weltvollendung.

[3]) Apolog. Dav. I, 14, 68.

[4]) Expos. in Luc. VII, 204.

[5]) Ibid. VI, 46. Die Finsternis der Hölle bezieht Ambrosius an den angezogenen Stellen wiederum vorerst auf den geistigen Zustand der Verdammten. Es darf aber, analog den Feuerqualen, wiederum mit Grund angenommen werden, daß der geistigen Finsternis im Innern der Verdammten die physische in der äußeren Lage entsprechen wird, in welcher sie sich speziell nach der Auferstehungszeit befinden werden.

[6]) Expos. in Luc. VI, 46.

Glücksgüter tatsächlich entbehrte,[1]) kommt im Jenseits noch hinzu die absolute Armut selbst an solchen äußeren Lebensgütern und -Genüssen. Der Traum der diesseitigen Wohlhabenheit kann nicht immer währen. Es wird eine Zeit kommen, die schweren Hunger im Gefolge haben wird,[2]) in welcher derjenige, der in dieser Welt in materiellen Genüssen geschwelgt hat, von Hunger und Durst gequält wird.[3]) Denn wenn der Sünder den letzten Tag beschließen wird, wird er nichts Gutes von dem, was er genossen, mitnehmen, nichts mit sich davontragen, außer die Mißverdienste seiner Freveltaten.[4]) Diese Tatsache findet der Heilige auch ausgesprochen in den Bitten des reichen Prassers, durch welche die Stimme der Gottlosen (Reichen) überhaupt spreche, und bemerkt hierbei, daß jener Reiche in der Welt nach seinem Tode noch dürftiger zu werden anfing als jener arme Lazarus.[5]) Und wenn schon Job, schließt er aus einem anderen Beispiele, selbst am Notwendigsten zu darben anfing . . ., was wird dann erst einmal mit dir (der von irdischen Gütern so schlimmen Gebrauch macht) geschehen?[6]) Es ist übrigens diese Armut und Not nur der äußere Ausdruck der inneren, die Folge, welche die innere Entblößung von allen Heilsgütern nach der leiblich-materiellen Lebenssphäre der Verdammten nach sich zieht. Wir können uns, sagt Ambrosius, unter den Reichen das Volk der Juden oder die Häretiker oder sicherlich (auch) die Weisen der Welt vorstellen . . . Wer da glaubt, in dieser Welt reiche (geistige) Schätze zu besitzen, wird in der Zukunft von der Dürftigkeit seines Glaubens (egestatem suae fidei) sich überzeugen und einsehen, daß ihm die Speise des Unglaubens, an der er sich in dieser Lebenszeit bis zum Erbrechen satt gegessen hat,

---

[1]) Vgl. hierüber Niederhuber S. 66 f.
[2]) De Ios. 7, 38.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 12.
[4]) De offic. ministr. I, 12, 44.
[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 25. De interpell. Iob et Dav. IV, 8, 23. De Nabuthe 12, 52.
[6]) De Nabuthe 13, 57; 16, 69.

einstens, da er durch die ewige Entbehrung des Glaubens (-Inhaltes) gequält sein wird, der Grund seiner so großen Strafe geworden sei.[1])

Daß eine derartige Straflage und Leidenszuständlichkeit für die Verdammten von selbst den Grundzug der Ruhe- und Friedlosigkeit annehmen muß, liegt auf der Hand. ‚Terreno requies nulla post mortem',[2]) mit diesem Axiom vervollständigt Ambrosius wie mit einem neuen, scharfen Striche das traurige Bild, das sich dem Blicke im Infernus entrollt. Insofern dasselbe in antithetischem Parallelismus den Gegensatz zur Grabes- (bezw. Paradieses-) Ruhe der Gerechten ausdrücken soll, nimmt es auch die einer bitteren Ironie nicht entbehrende Form an: ‚Impiorum requies in inferno.'[3]) Diese Ruhe besteht aber in der Ruhelosigkeit. Denn wer hier den Nachlaß seiner Sünden nicht findet, für den wird es dort die Ruhe, welche diesem Nachlasse (remissionis requiem) entspricht, nicht geben können.[4]) Und es ist dies keine geringe Strafe (ne haec quidem mediocris poena), versichert Ambrosius, die Ruhe des Todes nicht zu besitzen und nicht ins Land der Lebendigen geleitet zu werden.[5]) Es sind die furchtbaren Qualen, welche den Verdammten nicht zur Ruhe gelangen lassen. Bildlich ward diese traurige Wahrheit treffend ausgesprochen durch die Worte Jobs, „dieselben seien wach im Grabe" (vgl. Job 21, 32), weil sie nämlich, wie der Kirchenvater erklärend beifügt, des Schlafes der Ruhe sich nicht erfreuen können, den derjenige schläft, der auferstanden ist.[6]) „Ewiges Wehklagen" nennt er darum im Gegensatze zur Ruhe, die der Fromme genießt, die ruhelose Lage, in welcher der Verdammte sich befindet.[7])

So groß und schwer auch für jeden einzelnen Ver-

---

1) Expos. in Luc. V, 70.
2) Enarr. in Ps. 48 n. 26.
3) De offic. ministr. I, 12, 45.
4) Enarr. in Ps. 38 n. 37.
5) De interpell. III, 5, 19.
6) De offic. ministr. I, 16, 61.
7) De poenit. I, 4, 22.

dammten die Strafsumme sein mag, die er in der Hölle zu leiden hat, so ist sie doch nicht für jeden die gleiche. Es besteht nämlich ein quantitativer Unterschied derselben, insofern die Größe des Strafmaßes sich bemißt nach der Größe der Verschuldung, ähnlich wie der Grad der himmlischen Belohnungen bedingt ist durch die Größe des sittlichen Tugendverdienstes. Die Anwendung auf den Strafunterschied in der Hölle ergibt sich schon aus der Bemerkung des Kirchenvaters, daß an einem Engel ein geringer Frevel strengere Verurteilung (als an einem Menschen) zu gewärtigen habe. Desgleichen sei die Sünde, die ein Mensch in jungen Jahren begehe, in geringerem Maße strafwürdig als die Sünde, welche im Alter begangen werde.[1]) Auch derjenige verfalle einer schwereren Strafe (puniatur magis), der das Nachbild Gottes, nachdem er es auf dem Gnadenwege erlangt habe, auf dem Wege sittlicher Schuld wiederum verliere.[2]) Macht sich ferner der Ärgernisgeber schon einer schweren Strafe (gravis poena) schuldig, wenn er die schuldbare Veranlassung zur Bildung eines irrigen Gewissens ist, eine noch schwerere Strafe verdient er (graviore dignus supplicio), wenn er ein Kind zu einem Verbrechen verleitet und das unvorsichtige Alter zu jähem Falle bringt.[3])

4. Der zeitliche Eintritt und die ewige Dauer der Höllenstrafen.

Daß die Verdammten sofort nach ihrem Tode ihrem Straflose in der Hölle überantwortet werden, darüber läßt die obige Lehre vom sog. Zwischenzustande einen Zweifel nicht aufkommen. Sie bleiben zurück in dem Feuer, in welches jeder Mensch sofort nach dem Tode eintritt, versinken in demselben und „sind in der Zwischenzeit (zwischen Tod und Endgericht) nicht ohne Strafe (nec illae interim sine iniuria) wie die Seelen der Gerechten nicht ohne Fruchtgenuß (aus ihren guten Werken) sind".[4]) Sie genießen nicht die

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 29.
[2]) Ibid. serm. 10, 11.
[3]) Ibid. serm. 21, 19.
[4]) De bon. mort. 10, 47.

Grabes- oder Todesruhe (d. i. die Ruhe in der Zeit, da ihre Leiber im Grabe liegen). In diesem Sinne sagt der Kirchenvater, daß das Begräbnis des Reichen eine Beute der Geister der Bosheit werde (quod spiritualium nequitiarum fiat praeda divitis sepultura[1]). Im wachen Zustande, durchbrochen von den gemitus perpetui, bringen sie ihren Todesschlaf zu. Ihre (der Gottlosen) Ruhe, tröstet Ambrosius den Gerechten, ist in der Hölle, die deinige im Himmel; deren Behausung ist im Grabe (d. h. im infernus), die deinige im Paradiese. Darum hat Job trefflich ausgesprochen, sie seien im Grabe wach, weil sie den Schlaf der Ruhe nicht genießen können, den jener geschlafen hat, der an der Auferstehung teil hatte.[2]) Gerade auf den plötzlichen Wechsel, den der Tod mit einem Schlage für das Gesamtbefinden der Gottlosen zufolge hat, indem er sie aus den Genüssen des irdischen, einem Traume vergleichbaren Lebens herausreißt und im nächsten Augenblicke schon ihrem Verdammungslose übergibt, will Ambrosius hinweisen, wenn er sagt: Sobald sie ihren Traum ausgeträumt, fühlen sie Durst, die eben noch zu trinken wähnten; die eben noch zechten, fühlen Hunger, indem sie nichts Dauerndes und Vollkommenes aus diesem Traumleben mitnehmen können.[3])

Wie über den sofortigen Eintritt der Höllenstrafen nach dem Tode bezw. dem besonderen Gerichte, so kann auch in Anbetracht der klaren Lehre des hl. Kirchenvaters über die ewige Fortdauer der Hölle sowie der Strafen in der Hölle ein Zweifel nicht bestehen. Um die Ewigkeit der Hölle klar in die Augen springen zu lassen, genügt es, einige Ausdrücke aus den bisher zitierten Belegstellen zusammenzustellen: „Ewiges Feuer“ (ignis aeternus) wird jenes Feuer genannt, welches den Geistern der Bosheit in den Lüften aufbewahrt ist,[4]) in welches auch die Gottlosen einzutreten haben.[5]) „Ein ewiger Feuerbrand“ (incendium

[1]) De Nabuthe 11, 49.
[2]) De offic. ministr. I, 16, 61.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 12.
[4]) Ibid. serm. 8, 58.
[5]) Ibid. serm. 3, 17.

aeternum[1]), „ein Feuerbrand ohne Aufhören" (illud sine fine incendium[2]), „ein Feuerpfuhl, woselbst das Feuer nicht erlischt",[3]) — mit solchen und ähnlichen Ausdrücken wird der Ort der Verdammten umschrieben und beschrieben.

Voraussetzung der Ewigkeit der Strafen in der Hölle ist die unaufhörliche, physische Fortdauer der Verdammten. Letztere soll deshalb kurz zur Besprechung gelangen, weil die Ausdrucksweise unserer Schriften vom „Vernichtetwerden", vom „Nichtsein", „Nichtleben" der Gottlosen im Jenseits von einem mit der Auffassungs- und Ausdrucksweise unseres Kirchenvaters nicht Vertrauten mißverstanden werden könnte. Übrigens behebt der Kirchenvater selbst allen Zweifel, da er in polemischen Auseinandersetzungen mit geflissentlichem Nachdrucke hervorhebt, daß jenes Nichtsein der Gottlosen durchaus nicht in physischem Sinne von einer etwaigen Annihilation derselben im Jenseits verstanden werden dürfe, sondern nur in religiös-ethischem Sinne den schroffen Gegensatz des wahren Lebens, der wahren Unsterblichkeit, der wahren Auferstehung ausdrücke, wofür nur das Leben der Gnade und die selige Auferstehung der Gerechten angesehen werden könne. Viele,[4]) sagt er, haben die keineswegs gleichgültige Frage aufgeworfen (und bejaht), ob nicht die Heilige Schrift mit Ps. 1, 4 die endliche Vernichtung der Natur (der Gottlosen) ausspreche, zumal sie auch an anderen Stellen (Ps. 17, 43. Isai. 41, 11) in ähnlicher Weise sich äußere.[5]) Er seinerseits antwortet nun mit einem entschiedenen Nein! und führt zur Begründung an, daß ja die menschliche Natur nicht etwas substantiell Böses sein könne. Denn etwas Substantielles sei

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 11.

[2]) Ibid. serm. 21, 8.

[3]) De fid. II, 13, 119.

[4]) Unter den »vielen« Leugnern der ewigen Existenz der Natur der Gottlosen sind wohl insbesondere manche Judenchristen (vgl. die sog. Clementinen) und Gnostiker (Valentin), auch Arnobius zu nennen. Vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie, a. a. O. n. 187, S. 188; n. 190, S. 190; n. 207, S. 204; n. 211, S. 209; n. 595, S. 581.

[5]) Enarr. in Ps. 1 n. 47.

die Gottlosigkeit überhaupt nicht, sondern nur ein der Natur anhaftender Habitus, ähnlich wie auch die Sünde (peccatum). Wie sollte also, fragt er im Anschlusse hieran wörtlich, die Schrift mit der Vernichtung eines bloßen Habitus (cum perditione consuetudinis) ἀπολλησομένας φύσεις, d. h. dem Untergange geweihte Naturen (naturas perituras) meinen, da die Gottlosigkeit gar nichts Wesenhaftes ist (non utique naturalis est), sondern etwas zur Natur Hinzukommendes (praeter naturam). Was sie nun nicht besitzt (den Charakter einer Substanz), das verliert sie auch nicht . . . Auch der aufgewirbelte Staub[1]) verwandelt sich in Wassersubstanz oder in Luft oder in Feuer, d. h. geht oft, wie es scheint, in eine andere Substanz über. Er löst sich also nicht in nichts auf, sondern geht in etwas anderes über. Was steht also im Wege anzunehmen, daß derjenige, der nach dem Wortlaute und Wortsinne (sc. der Heiligen Schrift) wie Staub zermalmt wird (vgl. Ps. 17, 43), nicht in nichts aufgelöst wird . . .?[2])

Was nun Ambrosius mit dem eben allegierten Schlußsatze mehr vom philosophischen Standpunkte aus als prinzipielle Möglichkeit („es steht nichts im Wege anzunehmen . . .") hinstellt, gilt ihm weiterhin vom *positiven Offenbarungsstandpunkte* aus als zweifellose Wirklichkeit. Gott selbst, betont er, hat versichert, daß wohl der Weg der Gottlosen untergehe (Ps. 1, 6), nicht aber die Gottlosen selbst. Er erhält ihre Natur . . . Was Akzidens ist (die Gottlosigkeit), wird vernichtet, das Substantielle bleibt (quod accidens igitur est, perit, quod substantivum, manet). Es gehen aber, fügt er bei, die Gottlosen im Sinne jenes Schriftwortes unter: Welche Seele sündigt, die soll sterben (Ezech. 18, 4), so daß sie demnach vom Stachel der Sünde getroffen, nicht aber durch Auflösung ihrer Natur dem Tode verfallen ist.[3]) Daß auch nicht einmal die materielle Teilsubstanz des Gottlosen, sein Leib, der Auflösung

---

[1]) Die Wahl dieses Analogons bestimmt der Wortlaut der in Frage stehenden Psalmstellen Ps. 1, 4. Ps. 17, 43.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 47 sq.

[3]) Ibid. n. 58. Cf. De bon. mort. 9, 41. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 1. Enarr. in Ps. 38 n. 38.

im Tode anheimgegeben bleibt, sondern durch den göttlichen Allmachtsakt der Auferweckung am Tage des Gerichtes zur ewigen Anteilnahme an dem Verdammungslose der geistigen Teilsubstanz, der Seele, verurteilt wird, das wird die unten folgende Lehre von der leiblichen Auferstehung klar bezeugen. Eine wesentliche Änderung jenes Verdammungsloses, dem die Seele sogleich nach dem Scheiden aus dem Leibe verfällt, werden freilich die Ereignisse, welche die Wiederkunft Christi einleitet, nämlich die Auferstehung und das Weltgericht, nicht zur Folge haben. Es teilt sich nur der wesentliche Inhalt desselben auch dem Leibe und der Außenseite des Menschenwesens und -lebens überhaupt in entsprechender (materieller) Weise mit. Seine allseitige abschließende Auswirkung sowie seine definitive Besieglung wird sonach der unselige, unheilvolle Zustand der Verdammten erst am Ende der Welt durch das Auferstehungsereignis und das Endgericht erfahren. Insofern ist es begreiflich und gerechtfertigt, wenn der Kirchenvater die (endgültige) Strafe der Verdammten ('supplicia futura') als erst mit der „Fülle der Zeit" eintretend hinstellt, „wenn auch deren Seelen inzwischen nicht ohne Leid (iniuria) seien".[1])

Gleichwie der Ort der Verdammnis so ist nun auch die Strafe der Verdammten eine ewig dauernde. Zur Begründung mag wiederum eine summarische Zusammenstellung von bisher verwendeten Stellen aus unseren Schriften vollauf genügen: „In Ewigkeit werden sie das Licht nicht schauen" (in aeternum non videbunt lumen[2])); „für immerdar erfolgt ihre Trennung" (in perpetuum separari) von den ihnen Nahestehenden[3])); „ewig entbehren sie (perpetuum ieiunium) der Heilsgüter des Glaubens".[4]) Und wie die Strafe des Verlustes das Siegel der Ewigkeit trägt, so auch die positiven Strafqualen derselben: „Ewige Qualen" (perpetua supplicia, aeternum supplicium[5])), „die Strafe ewiger

[1]) De bon. mort. 10, 47. Cf. Enarr. in Ps. 1 n. 56.
[2]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.
[3]) De excess. fratr. II, 11.
[4]) Expos. in Luc. V, 70.
[5]) De Noë 23, 85; 26, 96.

Trübsal" (poena aeternae aerumnae[1]), die „Foltern ewiger Strafe" (perpetui supplicii tormenta) müssen sie über sich ergehen lassen;[2]) „in Ewigkeit fort werden sie im Vereine mit dem Teufel gezüchtigt werden" (flagellabuntur in perpetuum cum diabolo[3]); „gerade deshalb erlöscht der (Höllen-) Brand nicht, damit die Strafe niemals sterbe" (non restinguitur eius incendium, ne unquam poena moriatur[4]); als „ewiger Tod" (mors aeterna, perpetua[5]), „ewige Vernichtung" (perpetua exitia[6]), als „Verlorengehen für immerdar" (perire in aeternum[7]), als „die Finsternis ewiger Nacht" (perpetuae noctis tenebrae[8]) wird ihr jenseitiges Los geschildert; „ewiges Wehklagen" (perpetui gemitus) wird ihr Wachbleiben im Jenseits durchtönen.[9]) — So ist demnach zweifellos — zumal keine einzige Stelle in unseren Schriften der ewigen Dauer im absoluten Sinne derogiert — wie die Hölle selbst so auch das Straflos in der Hölle nach der klaren Lehre unseres Kirchenvaters ein ewiges im strengsten Sinne des Wortes. Indes scheinen, wie in der Lehre vom Endgerichte des näheren dargelegt werden wird, nur die Nichtchristen (impii, infideles), nicht aber die dem Verdammungsgerichte verfallenen peccatores dem ewigen Straflose in der Hölle anheimgegeben zu bleiben.

Aus dieser zuletzt angedeuteten origenistischen Abschwächung der Offenbarungslehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen erklärt es sich auch, wenn Ambrosius in seiner Lehrtätigkeit in der Seelsorge nicht sowohl den Gedanken an die ewigen Höllenstrafen, sondern viel mehr und viel häufiger die Schrecken des künftigen Verdammungsgerichtes (terrores iudicii), die gerade über die ‚peccatores' vor allen

---

[1]) Enarr. in Ps. 37 n. 50.

[2]) De offic. ministr. I, 38, 187. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 21, 8.

[3]) De parad. 14, 71.

[4]) De fid. II, 13, 119.

[5]) De parad. 9, 45. Enarr. in Ps. 40 n. 28. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 25; serm. 18, 7.

[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 8.

[7]) Ibid. serm. 14, 30.

[8]) Exam. IV, 1, 2.

[9]) De poenit. I, 4, 22.

anderen ergehen werden (sieh unten), für die Zwecke seiner praktischen Paränese zu verwerten pflegt. Nur da, wo der Glaube selbst auf dem Spiele steht, d. h. wo es gilt, zur standhaften Ertragung aller Leiden und Verfolgungen, ja selbst des Martyriums um des Glaubens willen aufzufordern, pflegt er als mächtigstes Motiv gerade die Ewigkeit der furchtbaren Höllenstrafen den Gläubigen lebendig vor Augen zu stellen. So mahnt er in seiner Pflichtenlehre, man dürfe nicht aus Feigheit weichen (zur Zeit der Verfolgung[1]) und aus Furcht vor Gefahr seinen Glauben verlassen (fidem deserere). Darum müsse die Seele hierzu vorbereitet, der Geist geübt und gestählt werden zur Standhaftigkeit, auf daß die Seele durch keine Drohungen verwirrt, durch keine Leiden gebrochen werde, durch keine Strafen nachgebe. Es ist freilich schwer, gesteht er, solches über sich ergehen zu lassen. Aber weil alle Qualen durch die Furcht vor noch größeren Qualen sich überwinden lassen, darum kannst du standhaft bleiben, wenn du durch (vorausgehendes) Überlegen deine Seele stärkst und dich mit dem Gedanken vertraut machst von der vernünftigen Einsicht nicht weichen zu dürfen und dir vor Augen hältst die Furcht vor dem göttlichen Gerichte und die Qualen einer ewigen Bestrafung.[2]) Wenn also der Verfolger dich bedrängt, mahnt er an einer anderen Stelle, dann fürchte Gott noch viel mehr und halte fest an der Überzeugung, daß in höherem Grade die ewigen Qualen als die zeitlichen abgewendet werden müssen:[3]) Pone ergo martyrem inter pericula constitutum, cum inde immanitas bestiarum ad incutiendum terrorem infremat, aliunde stridor candentium laminarum, hinc car-

[1]) Wohl aber aus christlicher Klugheit. Unmittelbar vorher mahnt nämlich der nüchtern denkende Oberhirte: Non solum quid honestum, sed etiam quid possibile sit, quaerimus, ne forte aggrediamur aliquid, quod non possimus exsequi. Unde nos tempore persecutionis de civitate in civitatem concedere, immo ut verbo ipso utar, fugere (Matth. 10, 23) vult Dominus, ne temere aliquis, dum martyrii desiderat gloriam, offerat se periculis, quae fortasse caro infirmior aut remissior animus ferre ac tolerare non potest.

[2]) De offic. ministr. I, 37 sq.; 186 sq.

[3]) De Noë 23, 85.

nifex cruentus assistat! Pone, inquam, circumspectantem omnia plena supplicii, deinde cogitantem mandata divina (cf. Ps. 118, 161), illum ignem perpetuum, illud sine fine incendium perfidorum, illam poenae recrudescentis aerumnam trepidare corde, ne, dum praesentibus cedit, perpetuis se dedat exitiis! [1])

5. Das Endschicksal der gefallenen Geister.

Die in Frage stehende Untersuchung [2]) bietet nicht allweg Neues; denn wesentliche Punkte kamen bereits im bisherigen zur Darstellung. Sie gestaltet sich auch nicht zu einer abschließenden Behandlung; denn es wird die Lehre vom Endgerichte noch hierauf zurückkommen müssen. Gleichwohl sollen die wesentlichen Punkte summarisch hier zusammengestellt werden, um eine einheitliche, übersichtliche Orientierung über die unselige Gesamtlage der gefallenen Geister zu ermöglichen.

Der Teufel gehört bereits zu den Verdammten. Verdammt ward er zur verdienten Vergeltung seines Verbrechens (im Himmel: cuius criminis digna mercede damnatus [3]). Verflucht wurde er auch als Urheber der Schuld (auf Erden: maledictus ille, qui auctor est culpae [4]). Die Art der Verdammung war aber nicht der Tod, sondern eine dauernde Strafe (genus autem damnationis non mors, sed poena diuturna est [5]).

Der eigentliche und endgültige Wohnort des Teufels ist jener, „an dem Feuer und Schwefel ist, an welchem der Feuerbrand nicht erlöscht, damit auch die Strafe niemals ersterbe“. [6]) Ja es kommt die Hölle in allererster Linie

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 8.

[2]) Über das Wirken und Herrschen der gefallenen Geister im »Reiche dieser Welt« (Satanreich) vgl. Niederhuber S. 47 ff. Die Fußnoten daselbst ergänzen den laufenden Kontext zu einer förmlichen Dämonologie.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 8.

[4]) De fug. saec. 7, 44.

[5]) Ibid. n. 41.

[6]) De fid. II, 13, 119.

gerade als der „Wohnsitz des Teufels" in Betracht, an welchen auch (sekundär) die verdammten Menschen kommen.[1]) Und das ewige Feuer, in welches Christi Strafsentenz letztere zu weichen heißt (Matth. 25, 41), ist gerade jenes, das er dem Teufel und seinen Engeln bestimmt hat.[2]) Die Höllenstrafen überhaupt sind in der Weise das vorzugsweise dem Satan eignende Straflos, daß dasjenige der gottlosen Menschen nur als eine Teilnahme an demselben, als ‚flagellari cum diabolo' betrachtet wird.[3])

Indes ist der Teufel noch keineswegs diesem seinem endgültigen Straflose unterworfen (nequaquam adhuc poenis esse subiectus[4]), noch keineswegs seinem endgültigen Bestimmungsorte anheimgegeben.[5]) Denn vorläufig ward er nur (als princeps mundanus, terrenus) zur Erde geschleudert,[6]) d. i. in den die Erde umgebenden Lufthimmel (spiritus nequitiae in caelestibus), woselbst er einerseits den von der Erde bezw. von ihren Leibern scheidenden, zum Paradiese aufstrebenden Seelen feindlich nachstellt,[7]) anderseits auch auf Erden der Herrschaft der Sünde in den einzelnen Menschen Eingang zu verschaffen sucht.[8]) Nicht immer aber ist für die Dämonen des Verbleibens auf Erden: Wenn sie auch nicht im voraus wissen, was in der Zukunft (über sie) kommen wird, so erinnern sie sich doch an das, was geweissagt wurde. Es hat nämlich Zacharias gesprochen: Und es wird geschehen an jenem Tage, daß der Herr ausrotten wird die Namen der Götzen von der Erde, damit ihrer nicht mehr gedacht werde . . ., und den unreinen Geist will ich ausbrennen von der Erde (vgl. Zach. 13, 2).

---

[1]) De fid. II, 13, 119.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 17.

[3]) De parad. 14, 71. De interpell. Iob et Dav. IV, 3, 9. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 23.

[5]) Des Ambrosius Ansicht teilen auch andere kirchliche Schriftsteller in nicht geringer Zahl. Vgl. hierüber Petav., Dogm. theolog. tom. III de angelis, l. III, c. IV. (Venet. 1745.)

[6]) Vgl. hierzu Niederhuber S. 50 Anm., S. 56.

[7]) Ebendaselbst a. a. O. S. 279 f.

[8]) Ebendaselbst S. 52 ff.

Wir werden also belehrt, fügt Ambrosius bei, daß jene nicht immer bleiben werden, damit ihre Bosheit unter den Menschen nicht immerfort dauern könne.[1]) (Unmittelbar) vor der (Welt-)Vollendung wird demnach der Widersacher hinabgestürzt in den Feuerbrand, wird desgleichen mit ewigen Banden festgebunden, damit du keine Nachstellungen mehr zu fürchten hast (ideo ante consummationem adversarius deicitur in incendium, catenis quoque perpetuis alligatur, ut tu iam nullas insidias pertimescas[2]). Und es scheint, daß nach der Vorstellung unseres Heiligen der Sturz des Teufels ins Innere der untergehenden Erde erfolgen wird, so daß wir uns hier vielleicht näherhin den Ort der ewigen Verdammnis überhaupt zu denken haben.[3])

Die Ansicht unseres Autors, daß die Teufel noch nicht an ihrem endgültigen Bestimmungsorte sind, hängt ursächlich mit einer anderen zusammen, nach welcher über dieselben eben noch nicht das definitiv entscheidende Strafgericht ergangen ist: differtur diaboli iudicium (bis zum jüngsten Tage[4]). Der Grund liegt darin, daß ihnen nach den providentiellen Absichten Gottes zur Strafe der Sünder und

---

[1]) Expos. in Luc. V, 46.

[2]) Enarr. in Ps. 39 n. 19.

[3]) Die fragliche Stelle De parad. 2, 10 lautet allerdings nicht bestimmt genug, um einen gesicherten Schluß auf eine geographische Bestimmung der Hölle zu ermöglichen. Sie heißt: Esto, ut (diabolus) aliquos desides atque vitiosos ab incolatu supernae possessionis (sc. paradisi) averterit, illud multo augustius multoque pulchrius, quod sanctorum orationibus excludetur, cum completum fuerit illud: Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem (Luc. 9, 18). Ergo non metuamus eum, qui eo usque infirmus est, ut et ipse casurus sit in terram. Cf. Enarr. in Ps. 39 n. 19. Den Ausdruck ‚cadere in terram' oder ‚deicere in terram' gebraucht sonst Ambrosius, um den Sturz des Teufels vom Himmel in diese Welt, d. h. in die Luftregion der Erde zu bezeichnen. Hier soll aber sichtlich gerade der Sturz des Teufels am Ende der Welt aus dieser Luftregion, in der er den Seelen nach ihrem Scheiden aus der Welt nachstellte, bezeichnet werden. Auf die Erde dürfte derselbe nicht erfolgen, da Ambrosius Expos. in Luc. VI, 46 ausdrücklich mit Berufung auf die Hl. Schrift das ‚disperdi de terra' und ‚exuri de terra' hervorhebt, so daß er sein Verbleiben auf Erden nicht habe. Es scheint sonach das obige ‚cadere in terram' von dessen Sturz in die Erde, d. i. ins Innere der Erde verstanden werden zu müssen.

[4]) Hierüber sieh Näheres in der Lehre vom Endgerichte.

zur Erprobung der Gerechten[1]) die Möglichkeit zu ihrem gott- und heilswidrigen Wirken in der diesseitigen Menschheit bis zum Ende der Welt verbleiben sollte — zu ihrem eigenen Nachteile in zweifacher Beziehung. Denn es wird dies einerseits eine große, von ihnen so sehr perhorreszierte und schwer empfundene Verdemütigung zur Folge haben,[2]) bestehend in dem Triumphe der Heiligen über sie,[3]) anderseits auch positive Strafen. Es wissen auch die Dämonen, sagt Ambrosius, daß sie der Menschen wegen Strafe zu gewärtigen haben (propter quos poenam sciunt sibi esse subeundam[4]). Gerade aus diesem sicheren Wissen, aus diesem drückenden Schuldbewußtsein resultiert jenes furchtbare Angstgefühl, das sie keinen Augenblick zur Ruhe kommen läßt und schon jetzt ihren unseligen Zustand zu einem Strafzustande macht. Letzterer wird obendrein nach einer etwas eigentümlichen Auffassung des Kirchenvaters intensivst verschärft durch die absolute Ungewißheit über den näheren Ausgang und zeitlichen Eintritt des furchtbaren Strafgerichtes Gottes, dessen sie eben darum jeden Augenblick gewärtig sein müssen. Hinausgeschoben, sagt er, wird das Gericht des Teufels, damit er stets straffällig (in poenis reus, d. h. inmitten der Straflage im Anklagezustand verbleibend), stets in den Banden seiner Verworfenheit schmachtend immerdar das Gericht seines eigenen Gewissens trage . . . Es wird bezeugt, daß der Teufel noch keineswegs zum Gerichte gelangt ist, noch keineswegs seinen Strafen unterworfen wurde — außer jenen, die er selbst im Bewußtsein so großer Verbrechen büßt infolge der ständigen Furcht, daß er keinen Augenblick sicher ist.[5]) Gerade weil die Dämonen das Künftige nicht

[1]) Sieh Niederhuber S. 55 Anm. 1.

[2]) Cf. De parad. 12, 54.

[3]) De fug. saec. 7, 39: Ipse Dominus Iesus peccatum damnavit, auctorem eius (diabolum) distulit, ut esset, per quem iusti probarentur. Etenim quia malum deus non fecit, sed nequitia diaboli inseruit, vindictam deus distulit, ut ab ipsis, quos deceperat, diabolus vinceretur. Cf. Aug., Contr. duas epist. Pelag. IV, 11.

[4]) Expos. in Luc. VI, 46.

[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 23.

vorauswissen, hatten sie (vgl. Luk. 8, 30 ff.) wohl in Erinnerung, was geweissagt worden ist (non praedivinantes, quae futura sunt, sed quae prophetata sunt, recordantes), daß nämlich nach Zach. 13, 2 ihr Dasein und Wirken auf Erden ein Ende haben werde, und zwar durch das verdiente Strafgericht Gottes ein schreckliches Ende, wußten aber nicht zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi zu unterscheiden. Darum fürchteten sie schon vor der Zeit die ihnen gebührenden Strafqualen (ante tempus debita sibi tormenta formidant) . . . und sprachen demnach, da sie schon jetzt jene Strafe gewärtigten: Du bist gekommen . . . uns zu verderben (vgl. Matth. 8, 29). Weil sie indes noch da zu sein wünschten, baten sie, nunmehr vor den Menschen sich zurückziehend, derentwegen sie, wie sie wußten, Strafe erleiden müssen, in die Schweine fahren zu dürfen.[1])

[1]) Expos. in Luc. VI, 46.

Zweiter Abschnitt.

Die Endvollendung des Menschengeschlechtes und des Universums überhaupt.

I. Die Lehre von der Wiederkunft Christi.

1. Die bestimmte Tatsache und der unbestimmte Zeitpunkt der Wiederkunft Christi.

Die irdische Zeitperiode umschließt nach Ambrosius die „sieben Welttage“ (hebdomas) oder „Weltjahre“ (septem annos istius mundi). Auf sie folgen die „künftigen Weltzeiten“ (saecula, quae futura sunt[1]), im Unterschiede zur voraufgehenden „Weltwoche“ oder zur „gestrigen Zeit“ (heri) die „Oktav-“ oder „Jetztzeit“ (octava, hodie) genannt.[2]) Letztere ward bereits durch die „erste“ oder „Heilsankunft des Herrn“ (primus adventus, salutaris adventus) wesentlich grundgelegt und eingeleitet (abiit hebdomas, venit octava; abiit heri, venit hodie[3]). Darum tritt der Neue Bund in den Gesichtskreis der religiös-sittlichen Würdigung der Heilsoffenbarungen und der logisch-pragmatischen Darstellung der Heilsgeschichte als die „letzte Zeitepoche“ (ultima tempora[4]), als die Periode der „jüngsten Tage“

---

[1]) De Ios. 7, 39. Cf. Epist. 44 ad Horontianum, passim. In diesem Briefe befaßt sich Ambrosius ex professo mit der mystischen Erklärung der Sieben- und Achtzahl. Manches Detail, so z. B. seine Auslassung über Solon und Hippokrates, ist nachweislich wiederum Philo entnommen. Vgl. des letzteren De opif. mund. pag. 37 sqq. § 105 sqq. (ed. Cohn), sowie die ersteren Paragraphen von dessen Schrift Legg. alleg. l. I.

[2]) Epist. 44 ad Horontianum a. a. l. n. 10. 16. 17.

[3]) Ibid. n. 17. Cf. ibid. n. 16: Itaque septima mundi aetas conclusa est; octava illuxit gratia, quae fecit hominem iam non huius mundi, sed supra mundum. Iam enim non vitam nostram, sed Christum vivimus.

[4]) De fid. V, 2, 31. De Abrah. I, 4, 28. De bened. patriarch. 2, 6.

(dies novissimi[1]), als der „heutige Tag“ (hodie[2]), als der „Tag des Herrn“ im eminenten Sinne, erhellt von der in der Mittagshöhe erstrahlenden, Schatten und Finsternis verscheuchenden Sonne der Gerechtigkeit[3]), als das „eine und ewige Zeitalter“ (una et perpetua aetas), in welchem wir heranwachsen zur vollkommenen Mannheit, zur Erkenntnis Gottes, zur Fülle des Glaubens, zum Vollmaße des gesetzlichen Alters (vgl. Eph. 4, 13[4]), als der „ewige Ruhetag der künftigen Zeiten“ (perpetuum futurorum Sabbatum saeculorum[5]) u. a. m.

Den definitiven Abschluß dessen, was Christi erste Ankunft wesentlich eingeleitet hat, den letzten und höchsten Ziel- und Ruhepunkt der ganzen Entwicklungsgeschichte des religiös-sittlichen Verhältnisses der Kreatur zu ihrem Schöpfer und Erlöser wird erst die sog. „zweite Ankunft“ oder „Wiederkunft Christi“[6]) zur Folge haben. Sie wird die letzten großen Heils- und Vollendungstaten des Gottmenschen inaugurieren: die Auferstehung des Fleisches, das allgemeine Weltgericht sowie die endgültige Vollendung des Universums. Hierin liegt nun zugleich die allgemeinste Zeitbestimmung derselben angedeutet. Die Wiederkunft Christi erfolgt am Ende der Welt (fit autem Domini secundus adventus in defectione mundi[7]), am Tage der Auferstehung und des Gerichtes.[8]) Namentlich der richterliche

---

1) De bened. patriarch. 2, 8.

2) Epist. 44 ad Horontianum n. 10. 17.

3) Exam. IV, 5, 22. Enarr. in Ps. 38 n. 18. Expos. in Luc. X, 16.

4) Epist. 44 ad Horontianum n. 14.

5) Epist. 79 ad Irenaeum n. 5. Cf. Epist. 44 ad Horontianum n. 10.

6) De Abrah. II, 9, 66. Expos. in Luc. X, 7. De Spirit. st. II, 11, 119. 120.

7) Expos. in Luc. X, 7. Der moralische Sinn, den Ambrosius zunächst mit diesen Worten verbindet, setzt den Litteralsinn als selbstverständlich voraus. Sehr bezeichnend motiviert Ambrosius den weniger (als bei Matth. 24, 3) ausführlichen Bericht des Lukas über die Fragen der Jünger an den Herrn gelegentlich seiner großen eschatologischen Rede (vgl. Luk. 21, 7) mit den Worten: Lucas satis putavit de consummatione saeculi cognitum, si de adventu Domini diceretur. Ibid. n. 9.

8) De excess. fratr. II, 84; ibid. n. 63. Expos. in Luc. X, 33. 44.

Zweck (redire ad iudicium[1]) qualifiziert die zweite Ankunft Christi in ihrem charakteristischen Unterschiede von der ersten Ankunft, die wesentlich „Heilsankunft" war.

Was nun die nähere Bestimmung oder vielmehr Unbestimmbarkeit des Zeitpunktes der Wiederkunft Christi anlangt, so weiß Ambrosius die Eigenart der christlichen Eschatologie als einer geheimnisvollen Prophetie, welche die göttlichen Wahrheiten nicht sowohl nach ihrer räumlich-zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern vielmehr nach ihrem idealen Gehalte und logischen Zusammenhange ins Auge zu fassen pflegt,[2]) wohl zu würdigen. Er erinnert an den Bescheid des Herrn auf die Frage der Jünger, wann die Zerstörung des Tempels erfolgen und welches das Zeichen seiner Ankunft sein werde (Luk. 21, 7). Über die Zeichen, bemerkt er, gibt er den erbetenen Aufschluß, dagegen glaubt er über den Zeitpunkt keinen Aufschluß geben zu sollen.[3]) Nicht Unwissenheit, betont er gleich eingangs seiner ausführlichen Erklärung zu Mark. 13, 32[4]) den Arianern gegenüber, sondern weise Absicht ist es, warum der Sohn Gottes dem Menschen jenen Zeitpunkt nicht bezeichnet hat;[5]) denn es würde uns wenig Nutzen gebracht haben darum zu wissen; wohl aber ist es von Vorteil hiervon keine Kenntnis zu haben,[6]) damit wir wegen der Unkenntnis über die Zeit des künftigen Gerichtes, gleichsam auf dem Wachposten stehend und auf eine Art Tugendwarte gestellt, vor einem gewohnheitsmäßigen Sündigen uns hüten und

---

[1]) De excess. fratr. II, 84.

[2]) Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatol. a. a. O. n. 267, S. 325.

[3]) Expos. in Luc. X, 9.

[4]) Die Worte ‚neque filius' der zitierten Stelle hält Ambrosius (ähnlich wie Hieronymus in seinem Matthäus-Kommentar, Erklärung zu unserer Parallelstelle Matth. 24, 36) für eine Interpolation des Bibeltextes durch die Arianer: Veteres non habent codices Graeci, quia nec Filius scit — Ambrosius hat wohl die Parallelstelle Matth. 24, 16 irrtümlich im Auge —, sed non mirum, si et hoc falsarunt . . . Pone tamen ab evangelistis scriptum, fügt er bei und erklärt sodann auch unter dieser hypothetischen Annahme die genannte Schriftstelle. De fid. V, 16, 193 sq.

[5]) Ibid. V, 17, 209.

[6]) Ibid. n. 211. Cf. Expos. in Luc. X, 7.

der Tag des Herrn uns nicht inmitten eines lasterhaften Wandels überrasche. Das Wissen um jenen Zeitpunkt hingegen würde nur Furcht vor demselben zur Folge haben,[1]) wenn nicht noch nachteiligere Wirkungen für uns nach sich ziehen. Denn würde Christus ausdrücklich jenen Tag bestimmt haben, so würde in der vorausgehenden Zeit, gleich als ob er nur für jenes Geschlecht, dem das Gericht unmittelbar bevorstehe, Lebensvorschriften erteilt hätte, der Gerechte allzu lässig werden, der Sünder hingegen sich allzu sicher fühlen. Der Ehebrecher würde von seinem ehebrecherischen Vorhaben nicht abstehen, wenn er nicht täglich die Strafe zu gewärtigen hätte, der Räuber seine Schlupfwinkel in abgelegenen Gebirgstälern nicht aufgeben, wenn er nicht jeden Augenblick die drohende Strafe zu fürchten hätte; denn vielfach schreckt die Furcht von etwas ab, wozu das Bewußtsein der Straflosigkeit reizt. Darum wirkt die Ungewißheit der Wiederkunft Christi sittigend auf uns ein, sowie er (der Herr) selbst gesprochen hat: Seid bereit, da ihr nicht wisset, zu welcher Stunde der Menschensohn kommen wird (Matth. 24, 44) . . .[2]) Aus dem gleichen Grunde hat der Herr auch an einer anderen Stelle (Apg. 1, 6 f.) den Aposteln auf ihre Anfrage, wann er das Reich Israel herstellen werde, nicht etwa geantwortet, er wisse es nicht, sondern vielmehr gesprochen, es stehe ihnen nicht zu die Zeiten oder Augenblicke zu kennen, welche der Vater in seiner Macht festgesetzt hat.[3]) Und hierin sind ihm auch die Apostel gefolgt: Über die Zeit und die Stunde aber, Brüder, so heißt es, habt ihr nicht vonnöten, daß wir euch schreiben (I. Thess. 5, 1). Paulus hat demnach die Überzeugung gehabt, es sei nicht angezeigt das Volk hierüber aufzuklären, das stets mit geistigen Waffen gerüstet sein müsse.[4])

---

[1]) De fid. V, 17, 209.

[2]) Ibid. n. 210 sq.

[3]) Ibid. n. 212.

[4]) De fid. V, 17, 212. So sehr Ambrosius die Ungewißheit, in der wir Menschen bezüglich des zeitlichen Eintrittes der Wiederkunft belassen

So ist sich denn der Kirchenvater völlig klar über die Unmöglichkeit aus positiv vorliegenden Offenbarungsdaten irgend welche bestimmte und unmittelbare Schlüsse auf den Zeittermin der Wiederkunft Christi machen zu können. Indes scheint es, daß schwere Heimsuchungen Gottes, eine schreckliche Hungersnot und Pestseuche, welche gegen Menschen in gleicher Weise wie gegen Tiere wüteten,[1]) ferner die drohende Gefahr, welche die Völkerwanderung, insbesondere das unaufhaltsame Vordringen der Goten über das gewaltige Römerreich heraufbeschworen hatte,[2]) die persönliche Befürchtung und Vorstellung vom nahenden Ende der römischen Weltmacht und im Zusammenhange damit vom bevorstehenden Ende der Welt sowie dem Herannahen des Gerichtes in Ambrosius hervorgerufen haben. Jetzt, sagt er, da wir dem Gerichte ganz nahe sind (iudicio proximo), wissen wir Christus nicht sowohl als den Gekreuzigten (I. Kor. 2, 2), sondern erwarten ihn kommend in den Wolken.[3]) Mit dieser Vorstellung[4])

---

worden sind, betont und begründet, ebenso sehr läßt er es sich in seiner Polemik gegen die Arianer, welche namentlich mit Berufung auf Mark. 13, 32 dem Sohne Gottes das Wissen um den Zeittermin des Gerichtes (und damit die göttliche Allwissenheit) abzusprechen suchten, angelegen sein nachzuweisen, daß Christus als Sohn Gottes so genaue Kenntnis vom Tage des Gerichtes habe, »als wäre es von ihm selbst bereits anberaumt worden«. Ibid. 16, 199. Die Worte ‚nec Filius‘ bei Mark. 13, 32 derogieren, wie der Kirchenvater überzeugend dartut, selbst im Falle ihrer Echtheit durchaus nicht der Allwissenheit des Sohnes Gottes. Denn Christus spricht eben an der fraglichen Stelle als »Sohn des Menschen« in Gemäßheit unserer mangelnden Einsicht, die er zur seinigen machte (secundum nostrae conditionis assumptionem ignorare se quasi Filium hominis ante crucem ... nostrum affectum assumpsit). Ibid. 17, 221 sqq.; 16, 194. Über die »drei bis vier verschiedenen Erklärungen«, welche Mark. 13, 32 in der patristischen Literatur erfahren hat, ist einzusehen Petavius, Dogm. theolog. t. II.

[1]) Expos. in Luc. X, 10.

[2]) Ibid. Cf. De excess. fratr. I, 30.

[3]) Ibid. n. 2.

[4]) Die Annahme, daß das Ende der Welt mit dem Ende des römischen Weltreiches zusammenfalle, war in der alten Kirche sehr verbreitet. So sagt Hieronymus in seiner Erklärung zu Dan. 7, 8: Omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt in consummatione mundi, quando regnum

hängt es wohl zusammen, wenn Ambrosius den Namen „Gog“ etymologisch auf „Goten“ deutend die Weissagung des Propheten Ezechiel vom feindlichen Überfalle Israels durch Gog und Magog „in den letzten Tagen“ (vgl. Ezech. c. 38) vom Ansturme der Goten auf das römische Weltreich versteht.[1]) Noch deutlicher kehrt er das eschatologische Moment heraus, wenn er in der Trauerrede auf seinen verstorbenen Bruder Satyrus den Ein- und Überfall der wilden Barbarenstämme, welche von Norden her das Römerreich immer drohender zu überschwemmen begannen, in ausdrückliche Beziehung zum bevorstehenden „Untergang des ganzen Erdkreises“ (excidium totius orbis terrarum) und zum „Ende der Welt“ (mundi finem) setzt.[2]) Niemand, sagt er an einer anderen Stelle, ist in höherem Grade Zeuge der himmlischen Aussprüche (Luk. 21, 9 ff.) als wir, welche das Ende der Welt überrascht hat (quos mundi finis invenit). Denn welch furchtbare Kämpfe und welche Schlachtenberichte müssen wir vernehmen! Die Chunni erheben sich wider die Alanen, die Alanen wider die Goten, die Goten wider die Tayfalen und Sarmaten. Auch uns (Römer) haben die von den Goten verhängten Ausweisungen in Illyrien zu Verbannten gemacht, und noch ist das Ende nicht. Und welche Hungersnot, welche Seuchen, die alle angesteckt haben, Haustiere wie Menschen und was sonst lebt, so daß uns, wenn wir auch den Krieg nicht hätten über uns ergehen lassen müssen, die Pest völlig Besiegten gleichgemacht hat!

destruendum est Romanorum, decem futuros reges, qui orbem Romanum inter se dividant etc. Bei Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel, Freiburg 1877, S. 84 Anm. 2.

[1]) De fid. II, 16, 137 sq. Da die »letzten Tage« auf den Neuen Bund überhaupt bezogen werden können, müßte wegen dieser Deutung bei Ambrosius noch nicht ohne weiteres die Bezugnahme auf das Ende der Welt angenommen werden, so wenig wie etwa bei Augustin, wenn er unter Gog die Goten oder Massegeten, bei Eusebius, wenn er die Römer, bei Theodoret, wenn er Antiochus Epiphanes (vgl. Loch und Reischl, Die heiligen Schriften des Alt. Testam., Bd. 3, S. 266 Anm. zu Ezech. 38, 2) oder bei Neueren, wenn sie die Skythen darunter verstanden (vgl. ebendas. S. 17 Anm. zu Jerem. 6, 23), wohl aber läßt der Zusammenhalt mit den übrigen Stellen kaum einen anderen Schluß zu.

[2]) De excess. fratr. I, 30.

Deshalb nämlich, weil wir in der Zeit des Weltunterganges leben, stellen sich vorher gewisse Krankheitserscheinungen der Welt ein (ergo quia in occasu mundi sumus, praecedunt quaedam aegritudines mundi). Eine Erkrankung der Welt bedeutet die Hungersnot, eine Erkrankung der Welt die Pest, eine Erkrankung der Welt die Bedrängnis von außen.[1]) Auch die Verkündigung des Evangeliums auf dem ganzen Erdkreise als Vorbedingung der Wiederkunft Christi betrachtet Ambrosius als vollendete Tatsache, die hinwiederum auf das nahende Weltende weise. Schon hat die Verkündigung des Evangeliums solche Fortschritte auf dem Erdenrunde gemacht, daß sowohl Goten als Armenier den Glauben angenommen haben, und darum sind wir Augenzeugen des Weltendes (et ideo mundi finem videmus[2]).

Doch kehren wir zur mehr objektiven Auslegung der einschlägigen Offenbarungslehre durch unseren Kirchenvater zurück! Wenn uns nämlich auch die Hl. Schrift in unserem eigenen Heilsinteresse keine unmittelbare und positive Aufklärung über den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi gibt, so enthält sie doch bestimmte negative Zeitkriterien,[3]) welche denen, die zu jener Zeit leben werden, einerseits begründete Schlüsse auf das mehr oder minder nahe bevorstehende Ende der Welt ermöglichen,[4]) anderseits einen festen

---

[1]) Expos. in Luc. X, 10.

[2]) Ibid. n. 14. Es geht wohl nicht an, in den bisher zitierten Stellen nur den spontanen Erguß eines für die Zukunft des römischen Reiches ängstlich gestimmten und pessimistisch mißgestimmten Seelenaffektes zu erblicken, der noch dazu als Ausfluß einer gewissen rhetorischen Überschwenglichkeit angesehen werden müßte. Denn die Stellen haben ihren Fundort nicht bloß in der im Jahre 379 (Förster, Ambrosius S. 88; Ihm, Studia Ambrosiana, S. 37, Tillemont, Memoires, Venise 1732, X, 734 f. und den Maurinern folgend) oder 375 (Seek, Prolegomena zu den Briefen des Symmachus, S. 49 und ihm folgend Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter Theodosius d. Gr., Freiburg 1897, S. 475 f.) gehaltenen Trauerrede auf Satyrus, sondern noch mehr in dem c. 10 Jahre später (vgl. Förster a. a. O. S. 90) abgefaßten Kommentar zum Lukasevangelium, woselbst Ambrosius dat. op. sich mit der Auslegung von Luk. c. 21, d. h. mit der großen eschatologischen Rede des Herrn befaßt.

[3]) Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatol., n. 254, S. 303 ff.; n. 274, S. 333.

[4]) Cf. Enarr. in Ps. 43 n. 7.

Halt vor den Gefahren des Abfalles gewähren sollen.[1]) Diese negativen Kriterien bestehen nun in gewissen außerordentlichen Geschehnissen und Zuständen, von deren Eintritt nach der Schriftlehre der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi bedingt erscheint, so daß sie mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, so oder anders, als Vorzeichen diese zweite Ankunft Christi der zeitgenössischen Menschheit signalisieren. Ambrosius kommt wiederholt auf dieselben zu sprechen gemäß seiner oben bereits erwähnten Überzeugung, daß Christus zwar nicht über den Zeitpunkt seiner Ankunft, wohl aber über deren Vorzeichen sich geäußert habe (Luk. 21, 7[2]).

2. Die Vorzeichen der herannahenden Wiederkunft Christi.

Ambrosius findet sowohl die Zeit, welche der zweiten Ankunft Christi unmittelbar vorausgeht, als auch die Zeit, in welcher dieselbe tatsächlich erfolgt, in der Weise durch die Offenbarungslehre charakterisiert, daß sie auch als solche gegebenenfalls erkannt werden können. Seine hierher bezügliche Lehre kann etwa ihrem allgemeinsten Umrisse und wesentlichsten Inhalte nach in folgende Doppelthesis gefaßt werden: Die Zeit, in welcher die Ankunft Christi am Ende der Welt erfolgt, trägt an sich die Signatur einer außergewöhnlich tiefen, allseitig zur Herrschaft gelangenden Religiosität oder, wie Ambrosius sagt, es sind „Tage voll der Gerechtigkeit" (dies pleni iustitiae[3]). Die dem Zeitpunkte der Wiederkunft Christi unmittelbar voraufgehende Zeit hingegen manifestiert sich als eine Zeit unerhörten und tiefsten sittlichen Verfalles oder, um wiederum mit dem Kirchenvater zu reden, als „Tage der Gottlosigkeit" (dies perfidiae[4]), als eine Zeit, in der die Lasterhaftigkeit herrscht (iniquitas regnat[5]). Vielleicht noch treffender läßt sich

[1]) Cf. Enarr. in Ps. 43 n. 7.
[2]) Expos. in Luc. X, 9.
[3]) Enarr. in Ps. 43 n. 7.
[4]) Ibid.
[5]) Expos. in Luc. X, 19.

der Sinn des Gesagten mit den Worten wiedergeben: In der dem Ende der Welt zueilenden Zeit gelangt sowohl die Gottlosigkeit als auch die Gerechtigkeit auf Erden noch zur vollsten Auswirkung und Ausscheidung, wobei letztere über die vorerst obsiegende Gottlosigkeit schließlich gleichwohl die Oberhand gewinnt und zur endgültigen, vollen Herrschaft gelangt. Wir handeln nun zunächst eingehender von den genannten dies perfidiae als Kriterien (‚signa perfidiae') der bevorstehenden Wiederkunft Christi.

Die Tage der Gottlosigkeit werden am schärfsten und bestimmtesten gekennzeichnet durch das Auftreten des Antichrist und stehen auch mit demselben im engsten Kausalnexus. Erst in Verbindung mit einem Massenabfalle von der wahren Religion, sagt der Kirchenvater, wird nahen der Greuel (der Verwüstung). Erst dann wird erscheinen der Tag des Herrn, was auch der Apostel evident ausgesprochen hat mit der Mahnung, wir sollten nicht besorgen, daß der Tag des Herrn bevorstehe, damit uns nicht jemand auf irgend eine Weise verführe. Zuerst muß nämlich der Abfall kommen und offenbar werden der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der ein Widersacher ist und wider alles sich erhebt, was Gott genannt wird oder Gegenstand der Verehrung ist, so daß er in den Tempel sich setzt und als Gott sich ausgibt (II. Thess. 2, 3 f.[1]).

Über Person und Wirken des Antichrist hat nun Ambrosius unter steter Bezugnahme auf die alt- und neutestamentliche Prophetie ziemlich genauen Aufschluß erteilt. Der Antichrist gilt ihm vor allem als eine bestimmte individuelle Persönlichkeit, welche am Ende der Welt aus Dan, einem der zwölf Stämme der jüdischen Theokratie, hervorgehen wird. Schon im Segen Jakobs (Gen. 49, 16 f.), dessen einfacher Sinn, wie er selbst zugibt, nur besagt, daß auch der Stamm Dan einen Richter hervorgehen lasse, erblickt er einen prophetischen Hinweis nicht etwa auf Samson, wie er ausdrücklich und wiederholt betont,[2]) sondern auf den

---

[1]) Enarr. in Luc. X, 16.

[2]) De bened. patriarch. 7, 32. Enarr. in Ps. 40 n. 25.

Antichrist; dieser ist es nämlich, der aus dem Stamme Dan hervorgehen und als grimmer Richter und unmenschlicher Wüterich das Volk richten wird.[1]) Auch im Neuen Testamente findet unser Autor vielfach, selbst an Stellen, deren Literalsinn wohl nicht auf den Antichrist sich bezieht, einen Hinweis auf denselben, so z. B. in dem Vorwurfe, den Christus gegen die Juden erhebt, daß sie ihn, der im Namen des Vaters gekommen ist, nicht aufnehmen, während sie einen anderen, der in seinem eigenen Namen kommen wird, aufnehmen werden (Joh. 5, 43), so daß sie wohl — fügt Ambrosius bei — dem Antichrist Glauben schenken werden, den sie Christo verweigert haben.[2])

---

[1]) De bened. patriarch. 7, 32. Cf. Enarr. in Ps. 40 n. 25. In der Bestimmung der Herkunft des Antichrist schließt sich sonach Ambrosius jener seit Irenäus (cf. Iren., Adv. haer. V, 20, 2, sich berufend auf Jerm. 8, 16) und Hippolyt (cf. Hippol., De Antichr. 14—15. Dan. 7, sich stützend auf I. Mos. 49, 16 f. V. Mos. 33, 22. Jerm. 8, 16) von christl. Auslegern festgehaltenen Ansicht an, welche deshalb, weil einerseits in der neutestam. Offenbarung (Apok. 7, 8) in der Aufzählung der Stämme Israels Dan fehlt, anderseits bereits Jakob in dem erwähnten Segenspruche die nachstellende Schlange als Sinnbild dieses Stammes nennt, schließen zu dürfen glaubt, es werde wie Christus aus dem Stamme Juda so der Antichrist aus dem Stamme Dan hervorgehen. Vgl. Loch und Reischl, Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes, Bd. 5, S. 510, Erklärung zu Apok. 7, 8. Über des Irenäus Lehre vom Antichrist überhaupt vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie n. 263, S. 252, über die verwandten bezüglichen Anschauungen Hippolyts Atzberger n. 298, S. 284 f. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus v. Rom Kommentar zum Buche Daniel a. a. O. S. 85 Anm. 1, der seinerseits auf Overbeck, Quaest. hippolyt. specimen, Jena 1864, S. 71 verweist. Endlich Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und zum Hohen Liede a. a. O. S. 48. Da gerade dem Jakobsegen von Ambrosius ausschlaggebende Bedeutung für die Bestimmung der Herkunft des Antichrist vindiziert wird, sei erinnert, daß nach Achelis, Hippolytstudien, Leipzig 1897 a. a. O. S. 110 (vgl. auch Kellner S. 120) Ambrosius nachweislich außer dem Werke *Εἰς τὴν ἑξαήμερον* (cf. Hieron. Epist. 84, 7) gerade die Schrift über den Jakobsegen (wohl *Εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Ἰακώβ* betitelt) benutzt hat.

[2]) Enarr. in Ps. 43 n. 19. Cf. Expos. in Luc. X, 102. In der Erklärung zu Luk. 23, 18 (die Juden ziehen den Barabbas Christo vor) heißt es: Barabbas enim ‚patris filius' latine dicitur; illi ergo, quibus dicitur, ‚vos ex patre diabolo estis' (Joh. 8, 44), vero dei Filio filium patris sui, antichristum, praelaturi esse produntur.

Was das Verhältnis des Antichrist zum Teufel anlangt, so betrachtet ihn der Kirchenvater selbstverständlich als eine von letzterem durchaus verschiedene Persönlichkeit. Wohl nennt er auch den Teufel Antichrist, aber nur in uneigentlichem Sinne, weshalb er ihn ausdrücklich als ‚alius antichristus' vom eigentlichen unterscheidet.[1]) Auch die bereits von Laktantius vertretene[2]) und nach ihm mehrfach adoptierte[3]) Annahme eines Vater- und Sohnverhältnisses zwischen beiden kennt Ambrosius nicht. Es darf der allgemeine Grundsatz, den er einmal ausspricht: neque aliter de hominis ortu fas est credere (sc. quam eum de viro concipi[4]), auch hierher bezogen werden. Wenn nun aber auch der Kirchenvater ein Identitäts- und physisches Verwandtschaftsverhältnis zwischen Antichrist und Satan als ausgeschlossen erachtet, so lassen seine Schilderungen doch auf ein um so engeres moralisches Verbundensein schließen, fußend auf dem gleichen Zwecke, dem gleichen Inhalte, den gleichen Motiven und dem gleichen Erfolge ihres Wirkens. In diesem Sinne nennt er den Teufel selbst schlechthin Antichrist und den Urheber des eigentlichen Antichrist (auctor huius sc. antichristi), der mein Jerusalem, meine Seele . . . mit der Rotte seiner Legion zu erobern sich anstrengt.[5]) Der Antichrist hinwiederum wird bezeichnet als „Schüler des Teufels" (discipulus diaboli), der in einem Punkte, nämlich an Hochmut seinen Meister noch übertreffe. Denn während des letzteren Selbstüberhebung in dem Verlangen dem Allerhöchsten gleich und ähnlich zu sein gipfelte, gibt sich ersterer nach der Schilderung, welche der Apostel von ihm gibt, damit noch nicht zufrieden Gott gleich oder ähnlich

[1]) Expos. in Luc. X, 19.
[2]) Lact., Divin. institut. VII, 17.
[3]) Vgl. Oswald, Eschatologie S. 257.
[4]) Daß übrigens Ambrosius die Möglichkeit eines coitus cum diabolo prinzipiell nicht für ausgeschlossen hielt, geht daraus hervor, daß er, wenn auch nur ausnahmsweise, die Spezies der Engelsünde in einer Unzuchtsünde mit den Töchtern der Menschen (Gen. 6, 2) bestehen läßt, der das Gen. c. 6 erwähnte Riesengeschlecht entstammte. De virginib. I, 8, 53. Apol. Dav. I, 1, 4. Vgl. Niederhuber S. 50 Anm.
[5]) Expos. in Luc. X, 19.

erachtet zu werden; denn es heißt „wenn offenbar werden wird der Mensch der Sünde und der Sohn des Verderbens, der sich widersetzt und erhebt über alles, was Gott genannt wird" (II. Thess. 2, 3 f.). Der Meister hält sich in seiner Verwegenheit gottähnlich, der Schüler will sich sogar über Gott erheben.[1])

Nach dem bisher Gesagten ist der Antichrist der ambrosianischen Schriften — um die Bestimmung seiner Persönlichkeit zu vervollständigen — nicht etwa eine bloße Personifikation des gottfeindlichen, heilswidrigen Elementes in der Welt, auch nicht eine bloß appellative Bezeichnung der gottwidrigen oder gottlosen Menschen überhaupt, sondern nomen proprium, mit welchem sich in erster Linie bestimmte eschatologische Vorstellungen verbinden. Sekundär und in weiterem Sinne gibt freilich Ambrosius neben der endgeschichtlichen auch noch einer zeit- und weltgeschichtlichen Anwendung unseres Begriffes Raum, indem er nach dem Vorgange und im Einklange mit der paulinischen (II. Thess. 2, 7) und insbesondere mit der johanneischen Lehrauffassung (I. Joh. 2, 18. 22; 4, 1 ff.[2]) auch die zeitgenössischen Repräsentanten des antichristlichen Prinzips schlechterdings Antichristen nennt: Est tertius antichristus (sc. außer dem endgeschichtlichen und dem Teufel), aut Arius, aut Sabellius, immo omnes sunt antichristi, qui prava nos interpretatione seducunt.[3]) Wegen ihrer Verleugnung des menschgewordenen Gottessohnes werden sie den Antichrist nicht verleugnen[4]) und bilden eben wegen ihres diametralen Gegensatzes, in welchen sie sich zu Christus stellen, treue Abbilder und Vorläufer des zukünftigen Antichrist. Sie sind es, denen der letztere nach dem Zeugnisse der neutestamentlichen Offenbarungsprophetie (Apok. 13, 16) in Übereinstimmung mit dem mystischen Sinne von Ps. 73, 4 sein Zeichen auf die Stirne drückt, um sie als sein Eigentum erkenntlich zu machen (... ibi, sc. in fronte quoque anti-

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 34.
[2]) Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatol. a. a. O. n. 259, S. 312 f.
[3]) Expos. in Luc. X, 20.
[4]) Ibid.

christus signa sua ponat, ut proprios recognoscat). Zum besseren Verständnis erinnert hierbei der Kirchenvater daran, daß auch Christus sein Zeichen auf die Stirne der einzelnen Gläubigen setzte,[1]) daß ferner auch der Teufel und sein Anhang sowie Nabuchodonosor (der ‚intelligibilis princeps huius mundi', wie er anderweitig genannt wird) den hebräischen Jünglingen gegenüber es ähnlich machten.[2]) Speziell im Arianismus, „welcher auf alle Häresien folgte und den Giftstoff jeglicher Häresie in sich aufnahm", findet er das zeitgeschichtliche Antichristentum am schärfsten und allseitigsten ausgeprägt, gleichsam die vorläufige Erfüllung der apokalyptischen Prophetie vom endgeschichtlichen Antichristentume. Denn wie vom Antichrist geschrieben steht: er öffnet seinen Mund zu Lästerungen wider Gott, um zu lästern seinen Namen und Krieg zu führen mit den Heiligen (Apok. 13, f.), so beeinträchtigen auch jene den Sohn Gottes und schonten nicht der Märtyrer[3]) und fälschten, was er (der Antichrist) vielleicht nicht tun wird, die göttlichen Schriften. Somit ist derjenige, welcher behauptet, Jesus sei nicht der Christus, ein Antichrist (I. Joh. 2, 22[4]).

Die von Ambrosius erteilten Aufschlüsse über die Person des Antichrist, über sein Verhältnis zum Satan einerseits, zu den zeitgeschichtlichen Vertretern des widerchristlichen Prinzips anderseits, eröffnen von selbst zugleich eine deutliche Perspektive auf das gottfeindliche und heilswidrige Wirken desselben. Er kennzeichnet es kurz mit den Worten: iniquus in regno est,[5]) stellt es in Parallele

---

[1]) Auch Hippolyt (De antichr. 6 ss.) weist nachdrücklich auf das Christum nachäffende Auftreten und Wirken des Antichrist hin. Vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatol. n. 298, S. 284.

[2]) Welcher Art werden diese Zeichen sein? Vielleicht ist an die ‚signa cavenda' zu denken, welche die Zeit des Antichrist spezifisch charakterisieren, bestehend im Erlöschen des Glaubenslichtes und in der Ausprägung des antichristlichen Prinzips im Leben seiner Anhänger (sieh das Folgende im obigen Kontexte).

[3]) Die nähere Erklärung hierzu sieh bei Niederhuber S. 220.

[4]) De fid. II, 15, 135. Expos. in Luc. I, 13.

[5]) Expos. in Luc. X, 18.

mit dem des Teufels,[1]) schildert es gleichsam als die leibhaftige Verkörperung der Macht der Sünde,[2]) die zunächst wider Gott selbst unmittelbar fortschreitet bis zur vollendeten Empörung in der Selbstvergötterung ihres Trägers. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß der heilige Lehrer die frevle Selbstvergötterung des Antichrist, durch welche er sich vor allem als der gelehrige, den Meister übertreffende „Schüler des Teufels“ erweist, schon in der Hl. Schrift[3]) ausgesprochen findet, weshalb er auch regelmäßig auf die einschlägigen Stellen derselben zurückgreift. Er macht aufmerksam, daß nach der historischen Sinnerklärung derselben der Antichrist im Tempel sitze, um sich den Thron der göttlichen Herrschergewalt anzumaßen . . ., um aus den Schriften nachzuweisen, daß er Christus sei.[4]) Ihn erblickt er auch im apokalyptischen Tiere (Apok. 11, 7) dem Abgrunde entsteigen . . ., dem ein Mund gegeben wurde Großes zu reden (Apok. 13, 5) und gegen Gott Lästerungen voll des Grimmes und Frevels auszustoßen.[5]) Als Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens widersetzt und erhebt er sich über alles, was Gott genannt wird und Gegenstand der Anbetung ist, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und selbst für Gott ausgibt (II. Thess. 2, 3 f.[6]).

Der Selbstapotheose und dem gottempörerischen Auftreten des Antichrist entspricht naturgemäß sein heilswidriges Wirken unter den Menschen, der Intensität seiner Machtentfaltung der außerordentliche Erfolg dieses seines Wirkens. Die Tage seiner Herrschaft inaugurieren die „Tage der Gottlosigkeit“, sein Erscheinen setzt den Greuel der Verwüstung der Danielschen Weissagung (Dan. 9, 27) in die Wirklichkeit um. Denn nicht mit der Belagerung Jerusalems durch das römische Heer und mit dessen Eroberung durch seinen Feldherrn hat der Greuel der Verwüstung, wie

---

[1]) Expos. in Luc. X, 19 sq. Enarr. in Ps. 37 n. 29.
[2]) Ibid.
[3]) Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatol. n. 259, S. 309 f.
[4]) Expos. in Luc. X, 15.
[5]) Enarr. in Ps. 45 n. 10.
[6]) Expos. in Luc. X, 16.

die Juden glaubten, sich vollzogen. Selbst wenn ich von Sinnen wäre, wollte ich das nicht behaupten. Den Greuel der Verwüstung bedeutet nämlich die fluchwürdige Ankunft des Antichrist (abominatio enim desolationis execrabilis adventus antichristi est), weil er mit unseligen Sakrilegien das Innere des Geistes beflecken wird.[1]) Gerade am Menschen der Bosheit, der kommen wird gemäß der Wirksamkeit des Satans mit aller Macht und in Zeichen und Wundern und mit jeglichem Truge des Unrechtes und vor dem daher der Apostel warnt (II. Thess. 2, 9 f.), können die Gläubigen ersehen, daß die Sünde keineswegs eine geringe Macht auszuüben vermag über den Menschen.[2]) Sie gleicht, wie unser Heilige gerade mit dem Hinweise auf den Antichrist zu bekräftigen sucht, einem glühenden Feuerbrand (vgl. Isai. 1, 5 f.), der über unser Haupt hinausschlägt und die Stätte zu behaupten sucht, damit nicht Christus, der Lehrer der Buße, sie in Besitz nehme.[3])

Gerade durch die ganz außerordentlichen Erfolge, welche der Antichrist mit seinem diabolischen Wirken erzielt, werden die Tage seiner Herrschaft von selbst gewisse charakteristische Züge annehmen, durch welche sie als solche für den Gläubigen erkennbar werden, durch welche sie aber auch zugleich auf das nahende Ende der Welt verweisen. ‚Signa futurae consummationis‘ nennt sie Ambrosius, durch welche uns Christus zum voraus aufmerksam machen wollte, woran wir uns zu halten haben (quid sequendum sit), auf welche wir aber auch achten sollen, damit wir uns durch falsche Propheten nicht irre leiten und durch Wunderzeichen irgend welcher Art nicht täuschen lassen . . . und nicht im Suchen nach dem wahren Lichte der Finsternis des Unglaubens verfallen.[4])

Zu diesen Zeichen rechnet nun Ambrosius als Straffolgen der überhandnehmenden Ungerechtigkeit[5]) zunächst

---

[1]) Expos. in Luc. X, 15. 20.
[2]) Enarr. in Ps. 37 n. 29.
[3]) Ibid.
[4]) Enarr. in Ps. 43 n. 7. Exam. IV, 4, 12. De fid. V, 16, 207.
[5]) Expos. in Luc. X, 18.

die schon bei Lukas 21, 11 erwähnten großen Erschütterungen und Katastrophen im äußeren Natur- und Menschenleben, wie Erdbeben an allen Orten, Dürre, Hungersnot und Seuchen, Schrecknisse vom Himmel und große Zeichen, Kampf und Verfolgung.[1])

Viel häufiger und nachdrucksvoller betont und beschreibt er die ‚signa perfidiae‘,[2]) d. h. die Erschütterung und den Verfall des religiös-sittlichen Lebens als Folge der Anstrengungen des Antichrist die Spuren seiner Gottlosigkeit den Gemütern der einzelnen dauernd einzudrücken.[3]) Als charakteristisches Merkmal hebt er darum nach II. Thess. 2, 3 den weit um sich greifenden Abfall von der wahren Religion hervor,[4]) so weit um sich greifend, daß der Glaube zur Seltenheit wird (tunc fides rara), daß der Herr, als könnte er es selbst nicht glauben, ausruft: Wird der Sohn des Menschen, wenn er kommen wird, wohl den Glauben finden auf der Erde (Luk. 18, 8), sei es in unserem Bereiche (d. i. in unserem Innern), sei es auf dem Erdkreise? So heißt es auch anderenorts: Der Herr schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob einer verständig sei und nach Gott frage (Ps. 13, 2), nicht als ob es für Gott einen Zweifel gebe, sondern weil der Glaube so selten sein wird unter den Menschen, daß solches nach menschlichem Dafürhalten kaum glaublich scheint.[5]) Auf die signa perfidiae deutet der Kirchenvater seiner Vorliebe für die mystische Schriftauslegung oder vielleicht seiner auch sonst so fleißig benutzten Vorlage, dem Origenes,[6]) folgend konstant die in der Hl. Schrift erwähnten Zeichen an der Sonne, am Mond und an den Sternen (Luk. 21, 25) bezw. die Verfinsterung der Sonne und des Mondes und das Herabfallen der Sterne vom Himmel (Matth. 24, 29[7]).

---

[1]) De fid. V, 16, 207. Expos. in Luc. X, 10 18.

[2]) Enarr. in Ps. 43 n. 8.

[3]) Expos. in Luc. X, 15.

[4]) Ibid. n. 16.; cf. ibid. n. 11.

[5]) Expos. in Luc. X, 19.

[6]) Origen., In Matth. comment. serm. 50. Bei Atzberger, Geschichte der christl. Eschatol. n. 451, S. 429.

[7]) Exam. IV, 4, 12.

Er bezieht nämlich die in den genannten Schriftstellen geweissagten[1]) kosmischen Vorgänge und astralischen Umwälzungen sowie auch die Weissagung Christi vom Abgekürztwerden jener Tage (Matth. 24, 22. Mark. 13, 20) stets allegorisch, und zwar fast immer auf den Massenabfall der Gerechten in der Zeit des Antichrist. Man soll sich, mahnt er, in acht nehmen vor den Zeichen der Gottlosigkeit (cavenda signa perfidiae), durch welche die Tage abgekürzt werden und abnehmen. Denn die Sonne wird verfinstert werden, die Sterne werden herabfallen, d. h. die Gerechten Gottes; denn sie sind es, die wie Sterne am Himmel leuchten (vgl. Matth. 13, 43. Dan. 12, 3[2]). Dadurch nämlich, erklärt er ausführlich zu Luk. 21, 25 und Matth. 24, 29, daß gar viele von der Religion abfallen, wird das klare Licht des Glaubens durch die Wolke des Unglaubens verdunkelt, weil für mich jene himmlische Sonne durch meine Glaubensbeschaffenheit ab- oder zunimmt . . . Die Sterne werden herabfallen, jene fürwahr, welche bereits in der Herrlichkeit der (geistigen) Auferstehung erglänzen, jene Männer, die gleich Leuchten in der Welt Träger des Wortes Gottes sind, jene Männer, bezüglich derer zu Abraham gesprochen ward, daß, wie der Himmel leuchtet und die Sterne, so auch sein Same sein werde (vgl. Gen. 15, 5) . . . So groß und mannigfach wird die Erregung in den erhitzten Gemütern sein, daß denen, die ob der Menge ihrer Sünden ein schlechtes Gewissen haben, aus Furcht vor dem kommenden Gerichte der Tau des heiligen, in uns befindlichen Quells vertrocknen wird; denn der Unglaube trocknet aus, der Glaube bewässert.[3]) Zu den Worten des Psalmisten ‚ne deducas me in dimidium dierum meorum‘ (Ps. 101, 25) erklärt Ambrosius näherhin: Da, wo der Antichrist herrscht,

[1]) Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatol. n. 263, S. 320 f.

[2]) Enarr. in Ps. 43 n. 8. In ähnlicher Weise bezieht Ambrosius (freilich nicht wie an den obigen Stellen in ausschließendem Sinne) die Worte lucet sol super iustos et iniustos auf die Erleuchtung des Gerechten durch die Gnade, des Ungerechten durch die Barmherzigkeit Gottes. Expos. in Ps. 118 serm. 2, 8.

[3]) Expos. in Luc. X, 37 sq.

sind die Tage zur Hälfte abgekürzt; denn wäre dies auf eine Abkürzung der Zeit zu beziehen, würde der Prophet David sicherlich nicht in der Weise hierüber geklagt haben, da er doch selber anderswo ausruft: Weh mir, daß meine Pilgerschaft so lange dauert (Ps. 119, 5[1])!

Mit dem geschilderten, traurigen Massenabfalle der Gerechten am Ende der Welt steht in ursächlicher Beziehung ein anderes charakteristisches Merkmal jener Zeit, das Auftreten falscher Propheten (pseudoprophetae[2]), welche durch Überredung (sermo) und Wunderzeichen (prodigiosa facta) die Gläubigen irrezuführen, durch falsche Vorspiegelungen („dieser ist Christus", „Christus ist in der Wüste", „Christus ist in den Kammern", vgl. Matth. 24, 26) dieselben dem Antichrist in die Arme zu locken suchen.[3]) Ambrosius erinnert hierbei an eine ähnliche Erscheinung in den Zeiten des Elias, in denen uns ebenfalls ‚prophetae confusionis' begegnen.[4])

Unter derartigen Zeitverhältnissen, wie sie das Wirken des Antichrist und seiner Organe heraufbeschwört, werden die Gläubigen von selbst zur offenen und unzweideutigen Entscheidung für oder wider Christus gedrängt, sie werden sich, um die Auffassung des Kirchenvaters noch genauer wiederzugeben, gleichsam vor ein Entscheidungsgericht gestellt sehen, in welchem die wahrhaft Gläubigen erprobt, die Ungläubigen gerichtet werden[5]) im Sinne des Verdammungsgerichtes, das in den Worten Christi liegt: Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet (Joh. 3, 18). Gerade mit dem Hinweise auf diesen Ausspruch des Herrn betont und begründet Ambrosius die richterliche Wirksamkeit des Antichrist[6]) und pflegt dieses richterliche Moment außerordentlich wirksam hervorzukehren in der Schilderung der Tätigkeit desselben. Veranlassung hierzu gibt ihm schon der Wortlaut

---

[1]) Enarr. in Ps. 43 n. 8.
[2]) Expos. in Luc. X, 18.
[3]) Enarr. in Ps. 43 n. 7.
[4]) Expos. in Luc. l. c.
[5]) Enarr. in Ps. 37 n. 29. Expos. in Luc. X, 38.
[6]) Enarr. in Ps. 40 n. 25.

des Segens Jakobs, demzufolge auch der Stamm Dan einen Richter hervorgehen läßt, unter welchem unser Kirchenvater eben den Antichrist versteht; ferner die etymologische Ableitung des Wortes „Dan"; denn „Dan heißt Gericht", erklärt er wiederholt[1]) mit Philo.[2]) Endlich wäre zur Erklärung jener eigentümlichen Auffassung an die Gerichtsidee unseres Heiligen überhaupt zu erinnern (sieh unten). Als ein grimmiger Richter und grausamer Tyrann wird er sein Volk richten (saevus iudex et tyrannus immanis iudicabit populum suum[3]), d. h. das Volk der Gottlosigkeit (populum impietatis), nicht aber das (gläubige) Volk; denn nur diejenigen werden gerichtet, welche unter dem Glaubensverfalle zu Boden sinken, nicht diejenigen, die in der Freiheit des Glaubens sich aufrecht halten.[4]) Selbst der Stamm Dan, der in die ernste Gefahr des (Verdammungs-) Gerichtes geraten ist, weil in ihn der Antichrist gleich einer Schlange eingedrungen ist, um jeden, der des Weges zieht, mit seinem Gifte zu verwunden (vgl. Gen. 49, 17), wird von seiner Schwäche befreit werden, wenn er sich bekennt zum Reiter, der sich wiedererhebt (d. i. Christus, vgl. Matth. 10, 32[5]). Er wird die Seelen der Gläubigen nicht (sc. gegen ihren Willen) verwunden,[6]) sondern in seinem Bestreben die Wahrheit niederzutreten nur den Versuch machen können diejenigen, welche den Weg der Wahrheit gehen, zu Fall zu bringen.[7]) Richten im Sinne jenes Verdammungsgerichtes, das schon nach der Schriftlehre im Ungläubigen ipso facto sich aktualisiert, wird er also nur „sein Volk", das „Volk der Gottlosigkeit", die „Ungläubigen" (iudicantur infidi sc. per hominem illum iniquitatis.[8]) Ein anderer Richter (als Samson), so lauten des Kirchenvaters eigene Worte in seiner

---

[1]) De bened. patriarch. 7, 34. Enarr. in Ps. 40 n. 25.
[2]) Cf. Phil., Legg. allegg. II, 24. De agricult. 21. De somn. II, 5.
[3]) De bened. patriarch. 7, 34. Enarr. in Ps. 40 n. 25.
[4]) Enarr. in Ps. 40 l. c.
[5]) De bened. patriarch. l. c.
[6]) Enarr. in Ps. 40 l. c.
[7]) De bened. patriarch. 7, 32.
[8]) Enarr. in Ps. 40 l. c. Enarr. in Ps. 37 n. 29.

Erklärung zu Gen. 49, 16 f., wird hier als künftig kommend bezeichnet, der aus jenem Stamme (Dan) hervorgehend die Strafen für die sakrilegische Gottlosigkeit über das Volk verhängen wird, jener Antichrist, der im Tempel sitzen wird, als wäre er Gott . . . Und treffend spricht er (Jakob) aus, daß derselbe sein Volk richten wird, das der ewigen Strafe verfallen wird; denn wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, wer aber glaubt, wird nicht gerichtet, weil er an den Sohn Gottes glaubt, den Erlöser seiner Seele (Joh. 3, 18). Und darum spricht das Buch des Gerichtes: Wer mich richtet, ist der Herr (I. Kor. 4, 4). Das Volk der Gottlosigkeit wird er also richten, nicht das Volk überhaupt; denn nur jene werden gerichtet, ‚qui cadunt ruina perfidia . . .'[1])

So wird sich also nach den Vorstellungen unseres Kirchenvaters „der Triumph der Ungerechtigkeit und die Herrschaft der Sünde gestalten, bis der Antichrist aus der Mitte genommen wird".[2])

3. Die Anzeichen der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi.

Die bedeutsame Schlußstelle des Vorausgehenden legt die Frage nahe: Wann und wie wird der Antichrist aus der Mitte genommen? Ambrosius selbst antwortet hierauf: Der Böse wird aus der Mitte hinweggeräumt (II. Thess. 2, 7) und die Gerechtigkeit beginnt zu herrschen, die jede (andere) Herrschaft in den Seelen der Gläubigen vernichtet (vgl. I. Kor. 15, 24), wenn jeglichem in seiner Not Christi geistliche Gegenwart aufleuchten wird.[3]) Diese Worte enthalten allerdings im Kontexte unserer Schriften zunächst eine moralische Anwendung der ihrem literal- oder historischen Sinne nach auf die endgeschichtlichen Ereignisse abzielenden Schriftlehre, wie es Ambrosius auch sonst seiner Vorliebe für Allegorie entsprechend zu halten pflegt. Als „Ende der Welt" (defectio mundi) gilt ihm in dieser akkommodativen Verwertung der Schriftlehre die Emanzipation der

[1]) Enarr. in Ps. 40 n. 25.
[2]) Expos. in Luc. X, 19.
[3]) Ibid. n. 20.

Seele aus der Welt im religiös-ethischen Sinne des Wortes, als „An- oder Wiederkunft Christi" die (erneute) Begnadigung der Seele, als „Greuel der Verwüstung" die Besitz- und Beschlagnahme derselben durch Sünde und Satan u. s. f.[1]) Es ist oft schwer die historisch-endgeschichtliche und moralisch-zeitgeschichtliche Anwendung der einschlägigen Schriftstellen bei Ambrosius zu unterscheiden. Nicht selten geht die eine unvermerkt in die andere über. Indes enthalten andere Stellen eine völlig klare Ausscheidung beider, und selbst wo eine Beziehung auf die sittliche Zuständlichkeit des Seelenlebens statt hat, weiß der Kenner der ambrosianischen Schriften, daß die historisch-eschatologische Beziehung deshalb durchaus noch nicht ausgeschlossen ist, da es sich im ersteren Falle bloß um eine (sekundäre) Akkommodation von Schriftstellen handelt, deren Literalsinn hierdurch nicht als preisgegeben angenommen werden darf.[2])

Nach diesen orientierenden Vorbemerkungen sollen nun im Unterschiede von den signa perfidiae, welche die Zeit vor der nahenden Ankunft Christi und des Weltendes kenntlich machen, die Zeichen der Adventzeit selbst, d. h. jene Zeichen untersucht werden, welche die Zeit, in welcher jene Ankunft tatsächlich vor sich gehen wird, als solche charakterisieren. Die Wiederkunft Christi bezweckt der fortschreitenden Machtentfaltung und Verheerung jener Gottlosigkeit, welche gleichsam im Antichrist der Endgeschichte ihren persönlichen Repräsentanten findet, Einhalt zu tun und ein Ende zu bereiten: Sicut primus adventus Domini propter redimenda peccata, ita et secundus propter reprimenda (redimenda?) delicta, ne plures perfidiae errore labantur.[3]) Sie braucht aber deshalb noch nicht in den

[1]) Cf. e. g. Expos. in Luc. X, 19 sqq.

[2]) Wiederholt hebt Ambrosius die doppelte Beziehung, die er gleichzeitig im Auge hat, ausdrücklich hervor, so Expos. in Luc. X, 39: Fortasse quemadmodum Domini exspectatur adventus, ut eius praesentia in toto fiat vel hominis orbe vel mundi, quae fiat utique etc., ferner ibid. n. 19, welche Stelle schon oben angezogen wurde, endlich ibid. n. 14.

[3]) Expos. in Luc. X, 17.

„Tagen der Gottlosigkeit“ selbst zu erfolgen. Nicht sowohl durch seine physische Wiederkunft und die mit ihr verbundenen eschatologischen Ereignisse wird er der Herrschaft des Antichrist etwa ein plötzliches und gewaltsames Ende bereiten, sondern vielmehr durch seinen der physischen Wiederkunft vorausgehenden, sie einleitenden Gnadenadvent, der die Befreiung und geistige Auferstehung der unter der Herrschaft der Sünde und des Antichrist leidenden Menschheit zur Folge hat, wird er deren Macht siegreich überwinden. Es wird das Gute (und die Guten) in der Zeit des Antichrist nicht bloß geprüft und als erprobt befunden werden, sondern zugleich durch außerordentliches Eingreifen Gottes (z. B. Sendung des Elias, besondere Gnadenerleuchtungen) innerlich mehr und mehr erstarken, bis es auch äußerlich zur obsiegenden Entfaltung (z. B. Bekehrung des Judenvolkes) und Herrschaft auf dem ganzen Erdkreise gelangen wird. So geht also der leiblichen Wiederkunft Christi mit Macht und Herrlichkeit die geistige als würdige Vorbereitung und Einleitung, gleichsam als deren Morgenrot voraus. Die (zum Gerichte und zur leiblichen Auferweckung der Toten) erscheinende Sonne der Gerechtigkeit wirft ihre mächtigen Strahlen über den Erdkreis voraus, welche vorerst zur inneren Gnadenerleuchtung und geistigen Auferstehung der noch lebenden Menschheit führen werden.

Durch die vorstehenden Zeilen gelangen die verschiedenen, auf die Wiederkunft Christi bezüglichen, außer dem Zusammenhange mitunter unverständlich bleibenden, ja widersprechend scheinenden Stellen unserer Schriften zu einer Interpretation, welche nicht bloß mit ihrem naturgemäßen, nächstliegenden Sinne harmoniert, sondern zugleich deren anscheinenden Widerspruch unter sich in harmonischen Ausgleich bringt. Sie vereinigen sich in gegenseitiger Ergänzung zu einer durchaus einheitlichen Gesamtvorstellung, mit welcher der Kirchenvater das eschatologische Problem der Wiederkunft Christi ins Auge zu fassen und zur Erörterung zu bringen pflegt, freilich im allgemeinen nur als Mittel zum unmittelbar erbauenden, sittlich erziehe-

rischen Zwecke, den er mit seinen Darlegungen anstrebt. Wir mögen immerhin in diesen Vorstellungen und noch mehr in der sprachlichen Wiedergabe derselben zum Teile verblaßte Züge des sog. Chiliasmus erblicken. So viel ist gewiß, daß dieselben inhaltlich nur weniges mit jenen chiliastischen Vorstellungen gemein haben, gegen welche bereits in der vorausgehenden Zeit eine so gewaltige und erfolgreiche Reaktion aus dem Gremium der kirchlichen Wissenschaft erfolgte und welche den Chiliasmus mehr und mehr zu einem technisch anrüchigen Begriff in derselben gemacht hatten. Im Anschlusse hieran mögen nun einige wichtigere Belegstellen und Detailausführungen folgen.

In seiner Erklärung des 43. Psalmes deutet Ambrosius die angezogene Stelle ‚ne deducas me in dimidium dierum meorum' (Ps. 101, 25) allegorisch auf die Abnahme der Gnadenerleuchtung, des Lichtes „der Sonne der Gerechtigkeit" in uns. Wer ist jene Sonne, fragt er, wenn nicht die, welche die Tage der Gerechtigkeit aufleuchten macht . . .? Mit einer solchen Erklärung (der Psalmstelle), wendet er sich selbst ein, stehen nun anscheinend die Worte des Herrn ‚propter electos breviabuntur dies' (Matth. 24, 22) im Widerspruche, — doch nur scheinbar; denn diese „Tage" bedeuten nur die Gnadenzuständlichkeit der Gerechten. Erst dann, fährt er fort, indem er in weiterer Folge auch die eschatologische Weissagung von jenem dem Leuchten des Blitzes vergleichbaren Lichtglanze, unter welchem die Wiederkunft Christi erfolgen werde (Matth. 24, 27), allegorisch-mystisch faßt, wollen wir annehmen, daß Christus kommen werde, wenn die Tage der Gerechtigkeit (dies iustitiae) aufzuleuchten anfangen. Denn Christus wird im vollen Lichtglanze seiner Majestät sich offenbaren (Christus enim pleno maiestatis suae lumine revelabitur). Gleichwie der Blitz vom Aufgange ausgeht und bis zum Niedergange überall im Umkreise sein Licht erstrahlen läßt, so wird auch der Sohn Gottes mit seinen Engeln kommen und diese Welt erleuchten, damit jeder Mensch glaube und alles Fleisch gerettet werde (vgl. Luk. 3, 6) . . . Denn alles ist voll von Christus, sobald einmal Christus zu nahen sich

anschickt (iam enim omnia plena sunt Christi, ubi appropinquare coeperit Christus). Dann aber, wenn wir die Ereignisse, welche Christus in seinem Evangelium (d. i. in seiner eschatologischen Rede) im voraus verkündigt hat, sehen werden, wollen wir glauben an seine Ankunft, damit wir nicht im Suchen nach dem Lichte in die Finsternis des Unglaubens fallen. Zu beachten sind darum die Zeichen der Gottlosigkeit, durch welche die Tage abgekürzt und in Abnahme begriffen erscheinen; denn die Sonne wird verfinstert werden, die Sterne werden vom Himmel fallen, d. i. die Gerechten Gottes . . . Wenn du das sehen wirst, dann glaube, daß Christus immer noch zögere (cum haec videris, crede adhuc tardare Christum); denn wo Christus ist, da ist der Glaube um so herrlicher, wo der Antichrist haust, gibt es nur halbe (zur Hälfte abgekürzte) Tage.[1]

In ähnlicher Weise spricht sich der Kirchenvater auch in seiner Auslegung der eschatologischen Rede des Herrn, speziell zur Stelle ‚videte ficulneam et omnes arbores‘ etc. (Luk. 21, 29 f. Matth. 24, 32) aus. Die Aussprüche der (beiden) Evangelisten, sagt er, kommen auf verschiedenem Wege doch auf ein und dasselbe Resultat hinaus. Matthäus nämlich redet nur vom Feigenbaume, wenn dessen Zweig zart wird, dieser (Lukas) von allen Bäumen.[2] Wenn in einem Falle bereits an allen Bäumen die Frucht grünt und der Feigenbaum bereits fruchttreibend blüht, so daß jegliche Zunge Gott bekennt, selbst das Volk der Juden ihn bekennt, sollen wir hoffen auf die Ankunft des Herrn, durch welche wie zur Sommerszeit die Früchte der Auferstehung werden eingeerntet werden. Wir müssen aber auch schon im anderen Falle, wenn der Mensch der Sünde gleichsam als Zweig der Synagoge (des Stammes

---

[1]) Enarr. in Ps. 43 n. 7 sq. Auch Expos. in Luc. VII, 132 bemerkt er: Ideo fortasse Dominus in igne venturus est, ut resurrectionis tempore vitia universa consumat suique conspectu desideria compleat singulorum meritorumque et mysteriorum lumen accendat.

[2]) Zu ergänzen ist hier: Es ist eben eine zweifache Zeit zu unterscheiden, deren Zeichen in ihrer Art auf die mehr oder minder nahe bevorstehende Wiederkunft Christi hinweisen, die ‚dies perfidiae‘ und die ‚dies pleni iustitiae‘ (sieh oben).

Dan) die leicht sich überhebende und zu Fall kommende Prahlerei (in der Selbstapotheose) wie Blätterwerk zur Schau tragen wird,[1]) auf das Nahen des Gerichtes schließen; denn zu belohnen den Glauben und ein Ende zu bereiten der Sünde eilt der Herr. Eine doppelte Bedeutung hat sonach der Feigenbaum.[2]) Daß nun jene Zeitperiode am Ende der Welt, in der „jegliche Zunge Gott bekennt, selbst das Volk der Juden ihn bekennt", auf die Zeit, „in welcher der Zweig der Synagoge seine Blätter treibt", folgend zu denken ist — wenn auch die Neige der einen noch parallel läuft mit dem Beginne der anderen — geht aus dem bisher Gesagten und der folgenden Stelle (und anderen ähnlichen) von selbst hervor. Da nämlich der Kirchenvater in seiner Erklärung zu Lukas 21, 25 die Worte ‚stellae cadent' ausdrücklich und ausführlich auf den Abfall der Gerechten bezieht (‚si persecutionis acerbitas convalescat'), fährt er klar und bestimmt fort: Quae oportet fieri, donec ecclesiae in omnibus virtutum in singulis plenitudo cumuletur . . .[3])

Wenn darum Ambrosius als Vorzeichen der Wiederkunft Christi gelegentlich die Verkündigung des Evangeliums auf dem Erdkreise und zwar die auf dem ganzen Erdkreise vollzogene Verkündigung desselben nennt,[4]) so ist wohl mit der äußeren Predigt zugleich auch an eine allgemein durchgreifende Wirksamkeit derselben im Innern der Menschen zu denken. Es wird zur idealen Durchführung und tatsächlichen Erfüllung gelangen, was der hl. Lehrer in der vorerst ethischen Anwendung der in Frage stehenden Offenbarungslehre nur als Wunsch aussprechen kann: Gepredigt möge werden das Evangelium, damit die Welt untergehe (praedicetur Evangelium, ut saeculum destruatur)! Denn gleichwie auf dem Erdkreise die Verkündigung des Evangeliums fortgeschritten ist . . . und wir somit das Ende der Welt (vor uns) sehen, so wird auch von einem geistlichen

[1]) Der lat. Text lautet: Cum levem fragilemque iactantiam homo iniquitatis tamquam folia synagogae ramus induerit . . .

[2]) Expos. in Luc. X, 44 sq.

[3]) Ibid. n. 38.

[4]) Ibid. n. 14.

Menschen das Evangelium verkündet, wenn er jubelnden Geistes und Sinnes alle Fortschritte der Weisheit und alle Tugenden zur Entfaltung bringt, den letzten Tod vernichtend; denn dann ist das Ende, wenn Christus in ihm das Reich Gott und dem Vater übergeben wird und er selbst demjenigen unterworfen ist, der sich alles unterworfen hat, damit Gott alles in allen sei (vgl. I. Kor. 15, 26 ff.). Und es wird verkündigt werden das Evangelium in allen Städten, d. h. in den Städten Judäas (Ps. 75, 1). Dann nämlich werden die Städte Judäas aufgebaut, wenn die Grundfesten der Tugenden gelegt werden.[1])

Unter denjenigen, welche am Ende der Welt zum wahren Glauben und damit zum Heile gelangen werden, nennt Ambrosius mit der Hl. Schrift[2]) das Volk der Juden, jenen Rest derselben, den Gott gleichsam als Same aufbewahrt hat, um die in der Zwischenzeit abgestorbene Hoffnung der Synagoge (intermortuam spem synagogae) wieder aufleben zu lassen.[3]) Er erblickt in der Tatsache, „daß selbst das Volk der Juden Gott bekenne", die Erfüllung der bezüglichen eschatologischen Weissagung des Herrn unter dem Bilde des Feigenbaums und zugleich ein Zeitkriterium für die Wiederkunft Christi.[4]) In diesem Sinne interpretiert er durchgängig die speziell durch Paulus bezeugte Lehre, daß Israel dem Fleische nach, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, auch seinerseits gerettet werden wird (vgl. Röm. 11, 25 ff.). Freilich nicht dem Verdienste ihrer Werke, nicht der Gerechtigkeit ihres Tugendwandels, so und ähnlich beteuert er mit dem Apostel (ibid. v. 5 f.), sondern der Freigebigkeit des Gabenverleihers, der Wahl des Erlösers, der Gnade unseres Herrn Jesus Christus verdanken die Juden ihre Bekehrung. Denn so groß war ihre Verstocktheit, so vielfach ihr Verschulden, daß sie dessen an sich nicht mehr würdig waren.[5]) Schon in alt-

[1]) Expos. in Luc. X, 14.
[2]) Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatologie, n. 256, S. 305 f.
[3]) De Tob. 20, 79.
[4]) Expos. in Luc. X, 44.
[5]) De Ios. 14, 84. Epist. 71 ad Horontianum n. 1. Enarr. in Ps. 43 n. 47. Enarr. in Ps. 61 n. 29.

testamentlichen Stellen findet die allegorische Schriftauslegung unseres Autors mehrfach die angezogene paulinische Lehre angedeutet und vorgetragen. So glaubt er aus Ekkli. 29, 2 und Gen. c. 46 sowie namentlich aus den hier vorkommenden Eigennamen (Judas = confessio oris; Joseph = arbiter et interpres divinitatis[1]) als „mystischen Sinn" entnehmen zu dürfen, daß das Volk der Juden schließlich zur Erkenntnis Gottes, zum Bekenntnisse seiner Verehrung und zum gnadenvollen Nachlasse der eigenen Schuld gelangen werde, indem Christus das greisenhafte, entkräftete Volk in den letzten Zeiten wiederum aufnehmen werde. Er schob nur deshalb die Heilung desselben hinaus, damit es erst an letzter Stelle zum Glauben gelange, nachdem es anfangs den Glauben verweigern zu müssen wähnte und so des Vorzugs der Auserwählung an erster Stelle verlustig ging (vgl. Röm. 11, 25[2]). Wie es zeitlich nach der christlich gewordenen Heidenwelt, so soll es mittelbar durch dieselbe des endlichen Heiles teilhaftig werden: Das frommgläubige Volk aus den heidnischen Nationen nahm das Wort Gottes an und nunmehr soll es dasselbe durch seine Glaubenshingabe auch hinüberleiten an das Volk der Juden, daß auch diese den Leib Christi kleiden mit der Glorie seiner Majestät, nachdem sie ihn vorher verspottet hatten.[3])

Mit der Bekehrung des Judenvolkes und dem Missionswerke der Kirche am Ende der Welt überhaupt hängt wohl auch die Rückkehr des Elias zusammen, den der Herr „als Vorläufer seiner Ankunft" (Domini praecursor adventus[4])

---

[1]) Ambrosius folgt in der etymol. Erklärung wiederum Philo, welcher Judas deutet als (*κυρίῳ*) *ἐξομολόγησις* (Legg. alleg. I, 80. 82, ed. Cohn), Joseph hingegen als *πρόςθεσμα*, *πρόςθεσις* (sieh Belege bei Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes a. a. O. S. 193. 383); auch Ambrosius versteht das ‚arbiter et interpres divinitatis' näherhin vom Gnadenzuflusse an das Heidenvolk. De Ios. 3, 14 heißt es von diesem Namen: . . . divinam gratiam significet et expressionem dei summi.

[2]) De Ios. 14, 84.

[3]) Epos. in Luc. X, 103.

[4]) De virginib. I, 3, 12. Übrigens könnte immerhin diese und die folgende Stelle auch auf die erste Ankunft Christi bezogen werden.

zu der von ihm beliebten Zeit auf die Erde zurücksenden wird.[1]) Außer Elias erwähnt Ambrosius auch noch Enos und Johannes, daß sie zum Zeugnisse für den Herrn Jesus (propter testimonium Domini Iesu) der Erde zurückgegeben und, wie wir in der Offenbarung des Johannes lesen (Apok. 13, 5 ff.), von jenem Tiere, das dem Abgrunde entsteigt, bekämpft werden.[2]) Auf eine nähere Erörterung ihres Berufes und ihrer Wirksamkeit läßt sich der heilige Lehrer nicht ein.

4. Die Begleiterscheinungen der Wiederkunft Christi.

Selbst bei der Auslegung der großen eschatologischen Rede des Herrn ist es Ambrosius nicht sowohl um das endgeschichtliche, sondern vielmehr um das ethische Moment des biblischen Lehrinhaltes zu tun. Die in ihrem Literalsinne die Endgeschichte der Welt und Menschheit betreffenden Schriftstellen werden überhaupt für ihn zunächst nur der Ausgangspunkt für entsprechende moralische Anwendungen. Durch diese praktische Tendenz bei der Verwertung derselben und durch die mehr oder minder spiritualistische Auflösung der durch sie geschilderten historisch-physischen Vorgänge bei der Wiederkunft Christi erklärt es sich auch, daß er die Nebenumstände und Begleiterscheinungen der letzteren nur selten und dann nur gelegentlich und obenhin streift, ja kaum Zeit und Interesse hat sich hierüber eine konstante, einheitliche Vorstellung zu bilden. So hat er in der Erklärung zu Lukas 17, 37 zwar sichtlich auch die endgeschichtliche Ankunft des Herrn im Auge, wenn er hinweist auf das Erscheinen des Menschensohnes inmitten sinnbildlicher Wolken (cum intelligibilibus nubibus), wenn er letztere mit Adlern vergleicht, die seinen Leib umkreisen, und hierzu die Stelle der Geheimen Offenbarung allegiert (1, 17): Und es werden ihn sehen alle Augen und

---

[1]) De poenit. I, 8, 34.

[2]) Enarr. in Ps. 45 n. 10. Schon zur Zeit Christi war die Meinung verbreitet, daß in den letzten Zeiten jedweder Prophet der Vorzeit möglicherweise erscheinen könne. Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatologie, n. 148, S. 159; n. 257, S. 307.

die, welche ihn durchstochen haben.[1]) Hingegen spricht er sich in seiner Erklärung der eschatologischen Rede des Herrn, speziell zu Luk. 21, 27 ,videbunt Filium hominis venientem in nubibus' mit Origenes[2]) unter Verzicht auf den Literalsinn für die allegorische Umdeutung des venire in nubibus aus. Du wirst ihn sehen in den Wolken, sagt er wörtlich. Ich glaube nun allerdings nicht, daß Christus in dichtem Dunkel und unter Regenschauer kommen werde; denn wenn Wolken sichtbar werden, bedecken sie bekanntlich den Himmel mit unheimlicher Finsternis. Wie sollte er ferner in die Sonne seine Wohnung gesetzt haben (Ps. 18, 6), wenn seine Ankunft unter Regen erfolgt? Aber es gibt eben Wolken, welche, wie es angezeigt ist, die Herrlichkeit des himmlischen Geheimnisses verdecken . . .[3]) Gelegentlich tut Ambrosius auch Erwähnung „der Erschütterung der Kräfte am Himmel" (Luk. 21, 16), um sofort auf die mystische Deutung überzugehen, ohne sich über den natürlichen Sinn dieser Stelle weiter auszusprechen;[4]) ferner des Erscheinens Christi „mit seinen Engeln" (Matth. 16, 27), aber nur in Form einfacher Zitation der einschlägigen Schriftstelle, ohne irgendwie besonderen Nachdruck auf dieses Moment zu legen;[5]) seines Kommens „mit Macht und Herrlichkeit" (Matth. 24, 30) oder, wie er diese Worte umschreibend wiedergibt, „mit dem vollen Lichtglanze seiner Majestät", was er indes mystisch auf die geistige Ankunft Christi bezieht;[6]) der Notwendigkeit des Gebetes, es möge uns die Ankunft Christi nicht im Winter oder am Sabbat überraschen (Matth. 24, 20), was er ethisch vom Sündentode oder dem der guten Werke entbehrenden Leben versteht;[7]) endlich auch der Posaune des

[1]) Expos. in Luc. VIII, 55.

[2]) In Matth. comment. serm. 50. Bei Atzberger, Geschichte der christl. Eschatol., n. 451, S. 429.

[3]) Expos. in Luc. X, 41 sq.

[4]) Ibid. n. 39.

[5]) Cf. Enarr. in Ps. 43 n. 7. De excess. fratr. II, 108.

[6]) Enarr. in Ps. 43 n. 7. In gleicher Weise deutet er an derselben Stelle Matth. 24, 27: »Denn gleichwie der Blitz vom Ausgange ausgeht etc.«

[7]) Expos. in Luc. X, 33 sqq.

Erzengels, „welche uns den Leib Christi (Christus seiner Menschheit nach) offenbaren wird“ (I. Thess. 4, 15. Matth. 24, 31). Aber auch in der ausführlichen, zum großen Teil dem Origenes entnommenen[1]) Abhandlung ‚de tubarum specie‘[2]) bemerkt er ausdrücklich, daß nicht ein sinnenfälliges Hören der Posaunen zu erwarten sei (nec sensibilis tubarum exspectatur auditus), sondern daß die unsichtbare Macht der himmlischen Majestät in Wirksamkeit trete; denn für Gott sei Wollen soviel wie Vollbringen.[3]) Mit dem Schalle solcher Trompeten nämlich, bemerkt er an einer anderen Stelle, werden die Toten erweckt (er meint die ‚gratiae sublimes‘); nicht mit den Tönen des Erzes, sondern mit dem Worte der Wahrheit werden sie belebt.[4])

II. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches.

1. Begriffsbestimmung und Einteilung.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß Ambrosius die Wiederkunft Christi in die engste Zweckbeziehung zur Auferstehung, zum Gerichte sowie zur Vollendung des Universums überhaupt bringt. Wir gehen im folgenden zunächst an die Behandlung des ersten unter den genannten Ereignissen: Sperare Domini debemus adventum, quo tamquam temporibus aestivis resurrectionis fructus metentur.[5]) Über die künftige Auferstehung unserer Leiber verbreitet sich Ambrosius sehr eingehend in der herrlichen Trostrede, die er am siebten Tage nach der Beerdigung seines Bruders Satyrus an dessen Grabe hielt. Dieselbe wird darum auch unter dem Titel „Vom Glauben an die Auferstehung“ (De fide resurrectionis) überliefert, ja von ihm selbst bereits unter diesem Namen zitiert.[6]) Die Einzelzüge der Auf-

[1]) Cf. Origen, In Matth. comment. serm. 52.
[2]) De excess. fratr. II, 105.
[3]) Ibid. n. 114.
[4]) Ibid. n. 110.
[5]) Expos. in Luc. X, 44.
[6]) Enarr. in Ps. 1 n. 51.

erstehungslehre, denen wir wohl in allen Schriften des Heiligen begegnen, erscheinen hier im Rahmen einer mehr vollständigen und systematisch geordneten Darstellung, und zwar vorwiegend vom apologetischen Standpunkte aus beleuchtet und erhärtet.

„Wie schon der bloße Wortlaut es besagt," besteht nun die Auferstehung „im Wiedererstehen dessen, was niedergefallen, im Wiederaufleben dessen, was abgestorben ist".[1]) Auf den Menschen bezogen besagt diese allgemeine Begriffsbestimmung ihrem Literalsinn nach „die Wiederherstellung des infolge Abscheidens der Seele in die irdischen Bestandteile aufgelösten Leibes",[2]) oder in kürzerer Umschreibung das „Wiedererstehen des zu Grabe Gebetteten" (ex sepultis resurgere[3]), das „Zurückgeben des Lebens an einen Abgeschiedenen" (defuncto vitam reddere[4]), die „Wiedererneuerung des früheren Lebens" (renovatio superioris vitae[5]), die „Wiedergeburt" (renasci[6]), das „Heil" oder die „Erlösung des Leibes".[7])

Aber auch von der metaphorischen Anwendung des Auferstehungsbegriffes im mystischen oder ethischen Sinne wird in unseren Schriften häufig Gebrauch gemacht. Da derselbe von Ambrosius selbst vielfältig in ein inneres Ursächlichkeitsverhältnis zur künftigen leiblichen Auferstehung gebracht wird, ist eine nähere Erklärung und Begründung desselben wohl am Platze.

2. Die Auferstehung im sittlich-religiösen Sinne.

Der Begriff einer sittlich-religiösen Auferstehung hat zur notwendigen Voraussetzung die Auffassung des moralischen Zustandes des unerlösten oder der Knechtschaft der Sünde verfallenen Menschen unter dem Gesichtspunkte eines

---

[1]) De excess. fratr. II, 87.
[2]) De Abrah. II, 9, 64.
[3]) Enarr. in Ps. 47 n. 14.
[4]) Exam. I, 7, 27.
[5]) Enarr. in Ps. 40 n. 20.
[6]) De excess. fratr. II, 62.
[7]) De poenit. I, 7, 95.

ethischen Todes. Das „Reich dieser Welt“ ist ein „Totenreich“ (regnum mortis[1]), die Glieder dieses Satanreiches sind als „Tote“ zu betrachten, unter denen wir leben,[2]) als „wandelnde Leichen“ (cadavera mortuorum), über welche die Geister der Bosheit in den Lüften herfallen wie Raubvögel über moderndes Aas.[3]) Und es sind gar viele, wie der fromme Bischof schmerzlich bewegt klagt, die nach der Versicherung des Apostels (vgl. I. Tim. 5, 6) sowie des Propheten (vgl. Ps. 54, 16) bei lebendigem Leibe ins Totenreich hinabsinken,[4]) noch lebend vom Grabe umschlossen und vom Tode erfüllt sind.[5])

Der vorstehenden Auffassung vom Sündentode entspricht folgerichtig die andere, der gemäß der Rechtfertigungsprozeß des unerlösten oder sündeverfallenen Menschen unter dem Gesichtspunkte einer ‚resurrectio mortuorum‘[6]) betrachtet wird. Die eschatologische Bedeutung der ethischen Auferstehung besteht darin, daß sie die Bürgschaft der leiblichen (seligen) Auferstehung im Jenseits bildet: Denn wenn wir hier von den Toten auferstanden sind, werden wir auch dort auferstehen. Wenn wir hier nicht (geistig) ausgetrocknet sind, sondern den (Lebens-)Tau des Wortes, die Erfrischung des Hl. Geistes erlangt haben, werden wir auch dort leben. Wenn uns hier Jesus mit lauter Stimme auferweckt hat, wie er einstens den Lazarus auferweckt und als Tischgenossen beigezogen hatte, so werden wir auch dort mit ihm zu Tische liegen, auch dort mit ihm Mahlzeit halten ohne Aufhören.[7]) In ähnlicher Weise deutet der Kirchenvater auch

---

[1]) Enarr. in Ps. 45 n. 16.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 11.

[3]) De Abrah. II, 18, 59.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 22, 24.

[5]) Enarr. in Ps. 1 n. 55. Eine ausführliche Beschreibung des Sündentodes nach der ambrosianischen Lehre ist gegeben bei Niederhuber a. a. O. S. 70 ff.

[6]) De poenit. II, 7, 55. Cf. Expo[illegible]n Ps. 118 serm. 3, 11. Häufiger als ‚resurgere‘ werden zur Bezeic[illegible]es Aufstehens aus dem Sündentode begreiflicherweise die Ter[illegible] ten gebraucht.

[7]) Enarr. in Ps. 1 n. [illegible]

die Vorschrift des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes das Kind am Oktavtage, dem Tage der Auferstehung, zu beschneiden auf die geistige Beschneidung durch ein sittlich-religiöses Leben als Unterpfand der künftigen leiblichen Auferstehung: Denn wenn du von hier reinen Herzens scheidest, wirst du auch einmal reinen Herzens auferstehen.[1])

Damit wurden denn bereits die subjektiven Forderungen angedeutet, durch welche das ethische Auferstehungsleben als Unterpfand des künftigen bedingt erscheint. Es kann sich selbstverständlich bei ihrer Darlegung nur darum handeln das, was in unseren Schriften allerorts zur mannigfaltigsten Einzelausführung gelangt, unter einem allgemeineren Gesichtspunkte übersichtlich zusammenzufassen.[2]) Es ist das im christlichen Tugendkampfe sich bewährende und betätigende Glaubensleben oder, wie Ambrosius selbst sich ausdrückt, „der vom Wohlgeruche der Tugenden erfüllte Glaube, in welchem sich der Mensch vor seinem Scheiden hienieden sozusagen einsargen muß zur Auferstehung.[3]) Vor allem ist es der Glaube an die künftige Auferstehung selbst. So wird jener (Paulus), der da geglaubt hat, daß plötzlich in einem Augenblicke auf den Schall der letzten Posaune — denn erschallen wird die Posaune — die Toten auferstehen werden (I. Kor. 15, 52), unter den ersten entrückt werden in Wolken, Christo entgegen in die Luft (I. Thess. 4, 16); wer aber nicht (an die Auferstehung der Toten) geglaubt hat, wird zurückbleiben und selbst sich durch seinen Unglauben der Verurteilung überantworten.[4]) Der Glaube an unsere eigene Auferstehung ist freilich selbst hinwiederum bedingt durch den Glauben an die Auferstehung Christi, „das erste und tiefste Fundament unseres Glaubens" . . .; denn dann glaubt der Mensch, daß er selbst dem Tode nicht anheimfallen werde, wenn er an den Urheber der Auferstehung

[1]) De Abrah. II, 11, 79.

[2]) Näheres bei Niederhuber a. a. O. S. 100 ff., S. 105 ff., S. 133 ff., 56 ff.

[3]) Exam. V, 23, 80.

[4]) De excess. fratr. II, 76. Cf. ibid. n. 89.

glaubt.[1]) — Der Glaube aber, der in sich die Fülle des Tugendwohlgeruches tragen soll, hat den sittlichen Kampf, die siegreiche Überwindung der niederen Gelüste im Menschen zur Voraussetzung. Unser Heilige bezeichnet ausdrücklich diese Unterwerfung des Fleisches unter die Herrschaft der Seele als Bedingung unserer Auferstehung. Nach Bethanien, sagt er, dem „Orte der Unterwürfigkeit" (so deutet er etymologisch den Namen) kommt Jesus. Darum wird dortselbst ein Toter zum Leben zurückgerufen. Denn wenn das Fleisch der Seele unterwürfig ist, liegt die menschliche Kreatur nicht wie tot im Grabe, sondern wird auferweckt durch die Gnade Christi.[2]) Hierbei gilt selbstverständlich unserem Autor die religiös-ethische Auferstehung nicht ausschließlich als Werk des Menschen, sondern wie das Heils- und Gnadenleben überhaupt in erster Linie als das Werk Christi[3]) und des Mittleramtes der Kirche.[4])

Von der ethischen Auferstehung des Menschen aus dem Grabe der Sünde ist zu unterscheiden die eng mit ihr verbundene mystisch-geistliche Auferstehung desselben. Sie besteht nicht sowohl gleich der ersteren in der Befreiung und dem Freisein vom Sündentode, sondern vielmehr in der positiven, real-mystischen Anteilnahme am Auferstehungsleben Christi auf Grund der Inkorporation des Menschen in Christi Auferstehungsleib durch die Taufe. In diesem Sinne redet der heilige Bischof den Täufling an: Begraben im irdischen (Wasser-)Elemente bist du zum ewigen Leben auferstanden.[5]) Da die in Frage stehende mystische Auferstehung im Grunde genommen physischer Art ist, insofern in ihr mit der Eingliederung des Getauften in Christi Auferstehungsleib der reale Grund und Wesenskeim seiner eigenen leiblichen Auferstehung geheimnisvoll

---

[1]) De Ios. 13, 80.
[2]) Epist. 71 ad Horontianum n. 6.
[3]) Expos. in Luc. V, 91. Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 97 ff., S. 102 ff., S. 131 ff., S. 150 ff.
[4]) Expos. in Luc. V, 92. Vgl. Niederhuber l. c.
[5]) De myst. 4, 21.

hinterlegt wird, so wird sie unten in der Besprechung der verschiedenen Ursachen der Auferstehung nach ihrer positiven Seite eine genauere Darstellung erfahren. Hier sei nur bemerkt, daß wie die ethische Auferstehung den Sünden- oder Seelentod so die mystische den sog. „geistlichen" (mors spiritalis) oder „mystischen Tod" (mors mystica) zur Voraussetzung hat, den Ambrosius, da er von den „drei Gattungen des Todes" redet, ausdrücklich vom leiblichen und ethischen Tode unterscheidet.[1] Er ist nur dem Namen nach ein Tod, in Wahrheit aber unser Leben (appellatione mors dicitur, sed haec vita nostra est[2]). Denn er bewirkt tatsächlich die sittliche Lostrennung vom Sterblichen (a mortali nos separat) und besteht gerade im Absterben für den Tod (morti mori), im Nichtumfangensein von den Fesseln des ewigen Todes (non constringitur vinculis mortis aeternae[3]). Seine Ermöglichung lag nicht im alttestamentlichen Gesetze, das deshalb wie ein Schatten vorübergehen mußte,[4] sondern ward erst mit dem Tode Christi gegeben.[5] Zum subjektiven Vollzuge im einzelnen gelangt er durch die Taufe, weshalb er auch mit ‚mors per baptismatis sacramentum' bezeichnet wird.[6] Formell besteht er nach der Lehre des hl. Paulus (Röm. 6, 4; 6, 8 etc.), auf welche Ambrosius stets zu verweisen pflegt, in einem mystisch-realen „Sterben in Christus", „Mitsterben mit Christus", „Mitbegrabenwerden mit Christus", „so daß wir die mortificatio Christi in unserem Leibe und in unserer Seele herumtragen" (vgl. II. Kor. 4, 12[7]). Letztere bedeutet aber — und damit nennt der Kirchenvater die unmittelbaren Wirkungen des mystischen Todes — Nachlaß der Sünden, Tilgung der Laster, Beseitigung des Irrtums und Aufnahme der Gnaden.[8] Diese

---

[1]) De bon. mort. 2, 3. De excess. fratr. II, 36.
[2]) De parad. 9, 45.
[3]) Ibid. De excess. fratr. II, 36.
[4]) De Iac. II, 6, 22.
[5]) Ibid. I, 5, 18.
[6]) De parad. 9, 45.
[7]) Ibid. De excess. fratr. II, 40. De Abrah. I, 8, 74.
[8]) De bon. mort. 4, 15.

assumptio gratiarum erklärt sich daraus, daß eben das Mitbegrabenwerden mit Christus, wie sich zeigen wird, in weiterer Folge mit der real-mystischen Anteilnahme an seinem Auferstehungsleben verbunden ist. Der mystische Tod wird (nach der positiven Seite) zu einem ‚resurgere per gratiam', zu einem „Sterben zum Leben" (mori ad vitam), zum (Auferstehungs-)Leben Christi (vita vivit, qui est Dominus Iesus[1]), zum Leben für Christus (vivere Christo, vivere deo) und mit Christus (vivere cum illo[2]), zur Einweihung zur Unsterblichkeit (immortali consecrare[3]).

3. Die Auferstehungsbeweise.

Schon aus der obigen Besprechung der subjektiven Bedingungen zur ethischen Auferstehung erhellt, wie nachdrucksvoll Ambrosius das Glaubensmoment in der Auferstehungslehre zur Geltung bringt. Wenn er darum in seiner Schrift „Über den Auferstehungsglauben" den „zahlreichen Leugnern" der künftigen Auferstehung gegenüber in einem großzügigen Entwurfe an den Nachweis derselben herantritt und sich nicht „mit dem nächstbesten Argumente begnügen, sondern in mehrfacher Weise denselben nach Tunlichkeit zur Darstellung bringen will",[4]) so beabsichtigt er damit durchaus nicht dem strengen Offenbarungscharakter dieser Wahrheit, die in erster Linie im Glauben erfaßt werden müsse, zu derogieren. Er selbst gesteht, daß unter den mehrfachen Beweisen der in der Offenbarung vorliegende endgültig für uns ausschlaggebend sein müsse.[5]) Und wenn speziell der moralische, aus der Idee der Gerechtigkeit geführte Auferstehungsbeweis seines Erachtens als vollgültiger und folgerichtiger (plena, ni fallor, et iusta ratio est[6]) betrachtet werden muß, so bemerkt er doch ausdrücklich hierzu: Ich verlange keine Vernunftbegründung von Christus; denn wenn ich mich bloß

---

[1]) De parad. 9, 45.
[2]) Ibid. De excess. fratr. II, 40. Expos. in Ps. 118 serm. 11, 15.
[3]) De excess. fratr. II, 36. Cf. De parad. 9, 45.
[4]) De excess. fratr. II, 50.
[5]) Ibid. n. 66.
[6]) Ibid. n. 89.

durch Vernunfterwägung zur Annahme bewegen ließe, würde ich den Glauben verleugnen. Und wie darum Abraham Gott geglaubt hat (Gen. 15, 6), so wollen auch wir glauben, auf daß wir, wie wir leibliche Sprößlinge desselben sind, so auch seine Glaubenserben seien. Und wie David geglaubt und deswegen gesprochen hat (Ps. 115, 1), so sollen auch wir glauben um sprechen zu können mit der Überzeugung, daß derjenige, der den Herrn Jesus Christus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken wird (II. Kor. 4, 14[1]). Hieraus erklärt es sich sonach, daß der Kirchenvater bei allem Interesse und aller Bedeutung, die er sichtlich den verschiedenen Vernunftbeweisen beimißt, gleichwohl den Glauben, insbesondere den Glauben an die Auferstehung Christi „als das erste und tiefste Fundament unseres Glaubens" (an die Auferstehung[2]) und umgekehrt den Unglauben, der die Auferstehung leugnet, als ein schweres Sakrilegium hinstellt.[3])

Drei Beweismomente sind es nun nach Ambrosius, durch welche mit ganz besonderer Klarheit der Glaube an die Auferstehung begründet werde, der Beweis aus der Vernunft (ratione), der Analogiebeweis aus der Schöpfung (universitatis exemplo) und das Zeugnis der (Offenbarungs-) Geschichte (testimonio rei gestae), indem bereits viele Auferstehungsereignisse vor sich gegangen seien.[4])

a) Der Kongruenzbeweis aus der äußeren Erfahrungswelt.

Nachdem Ambrosius den Vernunftbeweis aus dem Gewissensbereiche kurz formuliert hat,[5]) um später[6]) nochmals auf ihn zurückzukommen, geht er sofort zum „zunächstliegenden Glaubensmotive" der Auferstehung über, das zu schöpfen sei aus den Vorgängen in der Welt (prima resurrectionis fides usus est mundi), aus dem Zustande der Dinge

---

[1]) De excess. fratr. II, 89.
[2]) De Ios. 13, 80.
[3]) De excess. fratr. II, 102.
[4]) Ibid. n. 52.
[5]) Ibid.
[6]) Ibid. n. 88.

im ganzen Universum, aus dem steten Entstehungs- und Vergehungsprozesse derselben, aus dem täglich sich erneuerndem Auf- und Niedergange der Gestirne und dem Wechsel von Tag und Nacht, aus dem für das Wachstum in der Schöpfung von Gott geordneten Ausgleiche der Verdunstung und Tageshitze der Sonne und des nächtlichen Tauniederschlages.[1])

Als das sprechendste und beweiskräftigste Analogon aus der leblosen Natur gilt ihm nach dem Vorgange und Beispiele des hl. Paulus der Fruchtsame, der zur Erde fallend zu sterben scheint, dagegen gleichsam aufersteht, wenn er von neuem sproßt: Von neuem ersteht der Same, von neuem ersteht, was dem Tode anheimgefallen ist.[2]) In verschiedenen konkreten Einzelerscheinungen findet er diesen letztgenannten Kongruenzgrund für unsere künftige Auferstehung bestätigt. Was soll ich, fragt er, von den Bäumen sprechen, die aus dem (in der Erde) hinterlegten Samen erstehen und mit neuauflebender Triebkraft den flutenden Säftestrom, der in Dunst sich verflüchtigt hatte, von neuem wecken und in die alte Form, zu ihrer (früheren) Gestalt zurückleiten? . . . Eine Beere sehen wir faulen, einen Weinstock hieraus erstehen. Ein Reis wird gepfropft, ein Baum erwächst aus ihm.[3])

Es ist demnach kein Zweifel, schließt der Kirchenvater hieraus, daß die künftige Auferstehung der Toten mehr der Natur entspreche als widerspreche (secundum naturam magis quam contra naturam est); denn der Natur entspricht die Wiedererstehung alles dessen, was einmal durch den Zeugungsprozeß ins Dasein eingeführt wurde, während dessen völliger Untergang naturwidrig sein würde. Oder sollte die Erde, die doch alles von neuem zu erzeugen pflegt (omnia regenerare solet), nur am Menschen ihre Zeugungskraft nicht von neuem bewähren können (degenerare[4])? Sollte Gott, der nichts von dem zugrunde gehen läßt, was

[1]) De excess. fratr. II, 53.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. n. 56.
[4]) Ibid. n. 57. Cf. ibid. n. 63.

er nur zur Nutznießung der Menschen bestimmt hat, den Menschen selbst etwa zugrunde gehen lassen, den er nach seinem eigenen Bilde erschaffen hat?[1])

Als Exzeption gegen die Beweiskraft des eben besprochenen Kongruenzgrundes bezw. als Schwierigkeit gegen die Annahme einer künftigen Auferstehung unserer Leiber kann der Mangel an Feuchtigkeit oder, wie Ambrosius noch konkreter sich ausdrückt, das Nichtwiederaufblühen des einmal abgedorrten Setzreises nicht gelten. Denn unser Leib hat sein Blut, seine Feuchtigkeit. Das ist der (Lebens-)Saft des Körpers. Schon deshalb ist er nicht ohne Feuchtigkeit, weil alles Fleisch aus Lehm genommen ist, der Lehm aber Feuchtigkeitsgehalt in sich birgt, der aus der Erde stammt. Es sproßt gar manches Leben, wiewohl es wegen anhaltender Heiterkeit des Himmels aus ausgetrocknetem, sandigem Boden erstehen muß, weil eben die Erde selbst in sich ausreichende Feuchtigkeit besitzt.[2])

Den Hinweis auf die Analogie des absterbenden und wiedererblühenden Samenkornes mit dem aus dem Tode wiedererstehenden Menschenleibe hält Ambrosius für um so berechtigter, als ja letzterer selbst als Same betrachtet werden müsse. Mit schonender Rücksichtnahme und darum mit vorsichtiger Wahl des Ausdruckes verweist er hierfür auf den „Ursprung und das Prinzip der menschlichen Zeugung" und kommt zu dem Ergebnisse, das er auch bei Paulus wirksam bestätigt findet (I. Kor. 15, 42 ff.): Auch du bist Same gewesen, somit ist auch dein Leib Same deiner künftigen Wiedererstehung (et tu semen fuisti et tuum corpus semen est resurrecturi) . . . Auch du wirst als Saatkorn wie jedes andere in die Erde gelegt. Was soll es dich wundernehmen, wenn du auch gleich allem anderen wieder auferstehen wirst?[3]) Übrigens selbst wenn diese ursächliche Grundlage (nämlich die Eigenschaft des Leibes Same einer späteren Wiederherstellung zu sein) nicht vorhanden wäre, würde es für Gott als eine Schwierigkeit betrachtet werden

[1]) De excess. fratr. II, 56.
[2]) Ibid. n. 57.
[3]) Ibid. n. 60. Cf. ibid. n. 64.

können den Menschen in beliebiger Weise und mit beliebigen Mitteln von neuem ins Dasein treten zu lassen (regenerare), da er doch die Welt unabhängig von aller Materie und aller (sonstigen) Wesenheit ins Dasein gesetzt hat? Was soll es uns wundern, wenn das, was schon einmal existiert hat, nochmals ins Leben trete (renasci), da es doch, wie wir wissen, ins Leben getreten ist ohne vorher überhaupt zu existieren?[1])

Auch im Tierreiche findet der Kirchenlehrer sprechende Sinn- und Vorbilder unserer dereinstigen Auferstehung. So kommt namentlich die Phönixsage, wie nicht anders zu erwarten steht, wiederholt zur ausgiebigen Verwertung für dieselbe. Und es beruft sich Ambrosius zur Beglaubigung seiner diesbezüglichen Darlegungen auf die oftmalige Erzählung hiervon sowie auf die Autorität der (profanen und christlichen) Literatur.[2]) Dieser Vogel, der ohne es von einem anderen gesehen zu haben (sine exemplo) oder sich förmlich hierüber Rechenschaft geben zu können (sine rationis perceptione) die Insignien der Auferstehung — die Myrrhe gilt als Sinnbild der Auferstehung[3]) — zum Sterben sich zurechtrichtet, soll uns gleichfalls durch sein Beispiel im Glauben an die Auferstehung unterweisen. Die Vögel

---

[1]) De excess. fratr. II. 64.

[2]) Ibid. n. 59. In der Tat stammt die Phönixsage aus dem höchsten Altertume und fand schon frühzeitig, nachweisbar gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, zur Bezeugung und Versinnbildlichung des Auferstehungsglaubens Eingang in die christliche Symbolik und durch den hl. Klemens von Rom, I. Kor. c. 25 auch in die christliche Literatur. Vgl. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer Bd. II, S. 622. In der Version, in der sie Papst Klemens adoptierte, nahm sie auch Ambrosius in seine Schriften auf. Danach sargt sich der Vogel Phönix nach Ablauf von je 500 Jahren selbst in Weihrauch, Myrrhen und anderen wohlriechenden Substanzen ein um hierin zu sterben. Aus der Feuchtigkeit des Kadavers ersteht sodann ein Würmlein, das in fortschreitender Entwicklung die Gestalt des früheren Phönix annimmt. Ibid. n. 59. Exam. V, 23, 79. Übrigens kennt und erwähnt Ambrosius auch die zweite »vielfach verbreitete« Version der Sage, nach welcher jener Vogel seine Todesstätte selbst in Brand steckt und schließlich aus Staub und Asche wiederum zum Leben ersteht. De excess. fratr. l. c.

[3]) De vid. 5, 30.

sind ja der Menschen wegen da und nicht der Mensch der Vögel wegen. Durch sein Verhalten soll er uns verbürgen, daß der Herr und Schöpfer der Vogelwelt seine Heiligen nicht für immer dem Untergange weiht.[1])

Andere dem Tierreiche entnommene Sinnbilder der Auferstehung, denen wir in den Schriften des Kirchenvaters begegnen, werden, da sie nicht allein die Tatsächlichkeit der Auferstehung betreffen, sondern nach seiner eigenen Versicherung in besonderer Weise auch auf den qualitativen Umwandlungsprozeß, der sich an den Auferstehungsleibern vollzieht, verweisen, weiter unten namhaft gemacht werden.

b) Der Offenbarungsbeweis für die Auferstehung.

So sehr auch Ambrosius den Kongruenzbeweis für die künftige Auferstehung unserer Leiber praktisch urgiert, bleibt er sich dennoch bewußt, daß sie nicht Gegenstand des unmittelbaren, empirischen Erkennens ist.[2]) Demzufolge verlegt er treffend den Schwerpunkt des vorwürfigen Nachweises auf den Offenbarungsbericht. Jene, sagt er, mögen im Zweifel sein, welche die Offenbarungslehre nicht empfangen haben, wir aber, die wir das Gesetz gelesen haben und die Propheten, die Apostel, das Evangelium, dürfen daran nicht zweifeln.[3]) Den Offenbarungsbeweis nun führt er teils aus den biblischen Lehraussprüchen, namentlich den alttestamentlichen Weissagungen, teils aus den biblisch beglaubigten Auferstehungstatsachen. Dabei begnügt er sich in seiner Schrift „Vom Glauben an die Auferstehung" mit stillschweigender Übergehung der ältesten Offenbarungsdokumente aus den poetischen und prophetischen Büchern des Alten Testamentes jene Belegstellen namhaft zu machen, die besonders klar den Auferstehungsglauben zum Ausdruck bringen.

In anderen Schriften hingegen, in denen es ihm nicht sowohl um die theoretische Begründung als vielmehr um

---

[1]) Exam. V, 23, 79.

[2]) Cf. De excess. fratr. II, 60.

[3]) Ibid. n. 66.

die praktische Verwertung des Auferstehungsproblems zu seelsorglichen Zwecken zu tun ist, weiß er mittels allegorischer Auslegung nicht bloß aus späteren, sondern auch schon aus den ältesten Offenbarungsurkunden die verschiedensten Stellen auf die künftige Auferstehung zu deuten, sowenig auch Zusammenhang oder Wortlaut eine derartige Deutung nahelegen mögen. Wie dehnbar sich in dieser Beziehung die allegorische Schriftauslegung unseres Kirchenvaters erweist, mag daraus erschlossen werden, daß er z. B. die Zeitbestimmung (dies octavus) der Beschneidung in dem typischen Verhältnisse derselben zur Auferstehung, der Oktav der gesamten Offenbarungszeit, begründet findet.[1]) Ähnlich schaut er im Feuer des brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusches im Zusammenhalte mit I. Kor. 15, 41 vorbildlich die lichten Gestalten der Auferstehenden.[2]) Sogar in den Feigenblättern, deren sich die sündigen Stammeltern im Paradiese bedienten, erblickt er einen Typus der Auferstehung Christi und aller Gerechten.[3])

Für den mehr wissenschaftlichen Nachweis der künftigen Auferstehung aus der Hl. Schrift, zunächst aus dem Alten Testamente, verweist er vorerst auf die einleitenden Verse von Dan. c. 12. Besonders bedeutungsvoll erscheint ihm hier die Bezeichnung der Verstorbenen als „Schlafenden“ (v. 2). Es werde damit eben zu erkennen gegeben, daß der Tod nicht von ewiger Dauer sei, sondern dem Schlafe gleich nur für einige Zeit statthabe und mit der Zeit wiederum beendigt werde.[4]) Ferner wird auch des Propheten Isaias Vorausverkündigung c. 25, 8 f. und c. 26, 18 ff. zur Beglaubigung der Auferstehung angezogen.[5])

---

[1]) De Abrah. II, 11, 79.

[2]) Enarr. in Ps. 43 n. 15.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 43.

[4]) De excess. fratr. II, 66.

[5]) Ambrosius zitiert den vom Vulgata- (weniger vom LXX-) Texte abweichenden Wortlaut Isai. 26, 18 f. folgendermaßen: Propter timorem tuum, Domine, in utero accepimus et parturivimus spiritum salutis tuae, quem effudisti super terram. Cadent, qui inhabitant terram, resurgent, qui in monumentis sunt.

Trefflich bezeichne der Prophet daselbst die Gräber der Toten als „Aufenthaltsstätten" derselben (‚recessus', Vulg. ‚cubicula') um sich hier ganz vorübergehend (aliquantulum, pauxillulum) verborgen zu halten ... Aber ein solcher lebt, der sich nur verborgen hält und ausruht, nachdem er sich vom öffentlichen Leben weg- und zurückgezogen hat, damit ihn nicht die Mühseligkeit dieses Lebens mit noch engeren Banden schnüre. Solchen verheißen aber des Himmels Aussprüche durch des Propheten Worte, daß ihnen die Freude der Auferstehung aufbewahrt und Wiedergenesung der verwesten Leiber durch göttlichen (Lebens-)Tau (vgl. Isai. 26, 29) bewirkt werde.[1]) Auch in der Psalmstelle ‚suscitabis me et confitebor tibi' (Ps. 117, 28) findet Ambrosius die Auferstehungswahrheit verlässig ausgesprochen, desgleichen im Gebete Jobs (19, 29) ‚suscitabis corpus meum hoc, quod multa mala passum est', in welchem derselbe die Hoffnung ausspreche, daß er in der Auferstehung die Kompensation aller gegenwärtigen Leiden finden werde.[2]) Als der gewichtigste „Zeuge der künftigen Auferstehung"[3]) gilt ihm aber der Prophet Ezechiel, der sich in einer so erschöpfenden Darstellung (plena expositione) hierüber ausspreche (c. 37), daß wir schon während des bloßen Lesens gleichsam die Saat der Leiber zu neuem Leben auferstehen sehen.[4]) In diesem einen Zeugen seien auch wir zugleich Mitzeugen; denn weder könne einen so heiligen Mann eine Lüge, noch einen so großen Propheten ein Irrtum beschleichen.[5])

Den neutestamentlichen Offenbarungsbeweis führt Ambrosius vornehmlich aus den daselbst verbürgten Tatsachen, so zunächst aus der Auferweckung des Lazarus, durch welche der Herr bezweckt habe den Glauben aller zu erwecken und ihnen zugleich ein Musterbild und Beispiel der künftigen Auferstehung zu geben.[6]) Deshalb habe er

[1]) De excess. fratr. II, 67 sq.
[2]) Ibid. n. 67.
[3]) Ibid. n. 73.
[4]) Ibid. n. 69.
[5]) Ibid. n. 73.
[6]) Ibid. n. 77.

auch von den herumstehenden Juden gewisse Dienstleistungen hierbei verrichten lassen, damit sie durch ihre Augen zum Glauben geführt würden, den sie mit ihrem Verstande verweigert hätten.[1]) Aber nicht bloß dieses eine Beispiel habe unser Herr Jesus Christus in die Welt gesetzt, sondern auch noch andere Menschen habe er zum Leben erweckt, damit wir wenigstens durch die größere Zahl von Beispielen uns zum Glauben bewegen ließen.[2]) Hierbei erinnert der heilige Lehrer an die Auferweckung des Jünglings von Naim, des Töchterleins des Tempelvorstehers Jairus sowie an die wunderbaren Totenerweckungen beim Tode Christi.[3]) Es ist ihm freilich dabei nicht allein darum zu tun, die Tatsache der künftigen Auferstehung, sondern vor allem auch die Art ihres Vorganges zu beleuchten.[4])

Übrigens scheint Ambrosius die Auferstehungsidee und -Lehre des Neuen Testamentes mehr als bekannt vorauszusetzen, denn eingehend erhärten zu wollen. Darin liegt wohl der Grund, daß er die wichtigeren Belegstellen desselben zur Bekräftigung unseres Glaubens (II. Kor. 4, 15. Joh. 6, 39 ff.) nur in mangelhafter Vollständigkeit und nicht eigentlich zum Zwecke und in Form wesentlicher Fortentwicklung seiner (systematischen) Gesamtbeweisführung allegiert.[5])

Dagegen läßt er sich die Förderung und Stärkung des Auferstehungsglaubens noch in besonderer Weise dadurch angelegen sein, daß er aus Prämissen, die der biblischen Offenbarung entlehnt sind, hierauf abzielende Schlußfolgerungen a minori ad maius zieht. Was sollten wir uns wundern, fragt er, daß auf Gottes Geheiß die Seelen von neuem (dem Leibe) eingegossen werden und Fleisch von neuem unser Gebein umkleide, da wir uns doch erinnern müssen, daß durch die bloße Berührung mit dem Leibe des Propheten ein Toter zum Leben erweckt wurde (IV. Kön. 13, 21)?

---

[1]) De excess. fratr. II, 80.
[2]) Ibid. n. 81.
[3]) Ibid. n. 81 sq.
[4]) Ibid. n. 77.
[5]) Ibid. n. 89.

Elias betete und erweckte den toten Knaben (II. Kön. 17, 22); Petrus befahl in Christi Namen der Tabitha aufzustehen und zu wandeln (Apg. 9, 40) . . . und wir wollten noch immer den Glauben, durch den unser eigenes Heil bedingt ist, verweigern? Jene erkauften durch ihre Tränen die Auferstehung anderer und wir wollten nicht einmal auf Grund des Leidens Christi an unsere eigene glauben, da er doch damals, als er seinen Geist aushauchte, (durch die Totenerweckungen, Matth. 27, 51 ff.) uns den ganzen Vorgang der Auferstehung darstellen wollte um uns zu zeigen, daß er um unserer Auferstehung willen gestorben sei? [1]) Wenn nun solche Ereignisse sich zugetragen haben, da er seinen Geist aufgab, warum sollten wir sie für unglaublich halten bei seiner Wiederkunft, da doch jene Auferstehung nur die Beglaubigung dieser Auferstehung und das Vorbild des künftig Wirklichen sein sollte? [2]) Wenn selbst der Teufel (bei der Versuchung Christi, Luk. 4, 3) bekennt, daß auf Gottes Geheiß ein Naturding verwandelt werden könne (Stein in Brot), willst du dann nicht glauben, daß auf Geheiß Gottes die Natur wenigstens wiederhergestellt werden könne (reformari posse naturam [3])? Die Gelehrten ferner streiten sich über den Lauf der Sonne, über die Beschaffenheit des Himmels und es gibt Leute, die ihnen Glauben schenken zu müssen wähnen, da jene doch selbst nichts Bestimmtes von dem wissen, was sie behaupten. Wenn nun jene Glauben finden, sollte Gott keinen finden, wenn er Aufschlüsse erteilt beim Propheten Isaias (66, 22 ff. [4])? Und wenn (nach der zitierten Isaiasstelle) die Erde erneuert wird und der Himmel, warum soll es uns Bedenken wecken, daß auch der Mensch erneuert werden könne, um dessentwillen die Erde und der Himmel erschaffen worden sind? Wenn der Sünder aufbewahrt wird zur Bestrafung, warum soll dann nicht der Gerechte verewigt werden zur Verherrlichung? [5])

---

[1]) De excess. fratr. II, 83.
[2]) Ibid. n. 84.
[3]) Ibid. n. 85.
[4]) Ibid. n. 86.
[5]) Ibid. n. 87.

c) Der moralische Auferstehungsbeweis.

Das dritte Hauptargument für die künftige Auferstehung unserer Leiber entnimmt Ambrosius dem Vernunftbereiche und zwar der praktischen Vernunft, dem Gewissensbereiche. Der Beweis gilt ihm als von selbst in die Augen leuchtend (ratio evidens est): Da nämlich Leib und Seele das gemeinschaftliche Prinzip aller unserer Lebensbetätigungen bilden, die Auferstehung aber den Lohn unseres guten bezw. die Strafe unseres schlechten Handelns bedeutet, darum muß auch der Leib auferstehen, dessen (Mit-) Tätigkeit abgewogen wird; denn wie sollte die Seele ohne den Leib vor Gericht gerufen werden, da sich doch die Rechenschaft über ihr und des Leibes Zusammenleben erstrecken muß?[1]) Ja da gerade das Gesetz des Fleisches dem Gesetze des Geistes widerstreitet und der Geist, solange das Fleisch in Tätigkeit ist, vielfach das tut, was er eigentlich haßt, scheint die Annahme beinahe absurd zu sein, daß die mit fremder Schuld behaftete Seele der Bestrafung unterworfen werde, während der Leib, der eigentliche Urheber des Unheils, der Ruhe frönen sollte; daß jene allein gemartert werde, wiewohl sie nicht allein irrte, oder aber allein zur Verherrlichung gelangen sollte, die nicht allein den Kampf für die Begnadigung geführt hat.[2])

4. Die Ursachen der künftigen Auferstehung.

Das erste, grundhafte Wirkprinzip der Totenerweckung ist Gott. Auch bei der Auferstehung Christi war seine Menschheit nur passiv beteiligt, aktiv dagegen seine Gottheit (resuscitatus homo, resuscitans deus[3]). Gottes Kraft war es auch, welche in Ermangelung einer anderen Ursache beim Tode Christi in den Leibern von Toten sich wirksam erwies. Was will man auch nach Menschenhilfe fragen, wo man Gottes Werk (dei opus)

---

[1]) De excess. fratr. II, 52. Vgl. die ganz ähnliche Formulierung dieses moralischen Auferstehungsbeweises De poenit. I, 17, 95.

[2]) De excess. fratr. II, 88.

[3]) Ibid. n. 91.

vor sich hat?[1]) Und zwar ist die Auferstehung der Toten ausschließlich Gottes Werk, ein Akt der göttlichen Allmacht. Wenn darum auch die Apostel Totenerweckungen vorgenommen haben, so vollzogen sie dieselben nicht aus eigener Kraft, sondern nur im Namen Christi (non in sua virtute, sed in Christi nomine[2]), nur in Kraft ihres Fürbittgebetes.[3]) Zwischen erbitten und erzwingen, verdienen und schenken ist doch ein Unterschied![4]) So ausschließlich ist jenes Wirken Prärogative der göttlichen Macht, daß in der Tatsache, daß Christus sich selbst vom Tode erweckt hat, ein Beweis seiner Gottheit liegt: Gott ist er, weil er nicht allein auferstanden ist, sondern sich selbst auferweckt hat.[5])

Die Ausschließlichkeit des göttlichen Wirkens bei der Auferweckung der Toten muß so sehr urgiert werden, daß — von der Menschheit in Christus abgesehen (sieh unten) — auch jegliche Mittelsursache bei derselben ausgeschlossen bleibt. Es kann allerdings kaum geleugnet werden, daß durch die Art und Weise, wie Ambrosius aus dem Naturleben, insbesondere aus der Wiedererstehung des Samenkornes den Kongruenzbeweis für die künftige Auferstehung führt, dem zunächstliegenden Sinne zufolge die Annahme nahegelegt wird, daß auch die zeugende Tätigkeit der Natur bezw. eine im Menschenleibe verborgen ruhende Samentriebkraft als positiv wirkende Mitursache bei derselben in Kraft trete. Indes zwingt die unbestimmte Ausdrucksweise durchaus nicht die vorwürfige Analogie in solchem Grade zu pressen. Dazu kommt, daß Ambrosius anderweitig eine derartige werkzeugliche Mitverursachung nicht bloß in keinerlei Weise erwähnt, sondern geradezu unzweideutig, wenn auch nicht formell ausschließt. So macht er aufmerksam, daß bei der Auferweckung des Lazarus beim Wirken des göttlichen Macht-

[1]) De excess. fratr. II, 84.
[2]) De fid. III, 4, 29.
[3]) Cf. De excess. fratr. II, 83.
[4]) De fid. l. c.
[5]) Epist. 81 ad cleric. n. 6.

gebotes die Natur der eigenen Dienstleistung nicht bedurfte und gleichsam in Todeszustand versetzt nicht mehr der eigenen Gesetzesordnung, sondern dem Winke Gottes dienstbar war (virtute divinae praeceptionis operante natura suum non requirebat officium et tamquam in excessu posita non iam suo ordini, sed divino nutui serviebat.[1]) Ein Einwirken Gottes auf die Natur praeter legem naturae hat er offenbar auch im Auge, wenn er betont, daß auf Gottes Geheiß (iubente deo) die Gebeine der Toten wiederum zum früheren Leibesgefüge geformt werden durch jenen gebieterischen Willen, durch den sich auch sonst unzähligemal die Natur der Dinge himmlischen Weisungen dienstbar erwies.[2]) Die zahlreichen Beispiele nämlich, die er zum Belege hierfür anführt, sind ausnahmslos Wunder im strengen Sinne des Wortes.

Da die Auferweckung der Toten ein Wirken Gottes nach außen ist, so gilt dieselbe selbstverständlich auch unserem Kirchenvater als das gemeinsame Werk der drei göttlichen Personen. Darin liegt der Grund, daß bald Gott (dem Vater), bald dem menschgewordenen Gottessohne, dem Herrn, die Urheberschaft der Auferstehung in seinen Schriften zugesprochen wird. Schon die Auferweckung Christi wird in gleicher Weise als das Werk des Vaters und des Sohnes hingestellt. Denn wie der Vater den Sohn erweckt,[3]) so ist auch der Sohn nicht durch fremde Hilfeleistung und Mühewaltung (aus dem Grabe) aufgerichtet worden, sondern hat sich selbst, wie er es vorhergesagt hatte (Joh. 2, 19), auferweckt,[4]) ist aus eigener Kraft, wie es schon der Psalmist ausgesprochen hatte (Ps. 40, 9), auferstanden.[5]) Hierin liegt zugleich ein Beweis dafür, daß dem Vater und dem Sohne ein und dieselbe Macht (una virtus) und eine gemeinsame Machtbetätigung (communis operatio) innewohne, begründet in der Einheit der Substanz in den

[1]) De excess. fratr. II, 78.
[2]) Ibid. n. 74. Cf. ibid. n. 76.
[3]) Enarr. in Ps. 40 n. 20.
[4]) Epist. 81 ad cleric. n. 6.
[5]) Enarr. in Ps. 40 l. c. Cf. Apolog. proph. Dav. I, 5, 22.

drei Personen.[1]) Damit ist angedeutet, daß auch der Hl. Geist, der da eins ist mit dem Vater und dem Sohne und alles besitzt, was Vater und Sohn besitzen,[2]) über die Macht der Totenerweckung verfügt. Gleichwie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will (Joh. 5, 21), so erweckt sie aber auch der Hl. Geist nach dem Zeugnisse der Heiligen Schrift (Röm. 8, 11. Ezech. c. 37[3]). An der letzteren Stelle betont der heilige Lehrer ausdrücklich, daß unter ‚spiritus' nicht etwa der Lufthauch, auch nicht etwa unser eigener Lebensgeist, sondern der Hl. Geist verstanden werden müsse. Es sei demnach aus den Worten des Propheten ersichtlich, daß die Gebeine der Toten . . . durch den lebendigmachenden Geist zur Gestalt des neuauflebenden Leibes zurückkehren.[4]) Sollten wir also nicht, schließt er seinen exegetischen Exkurs mit kurzem Hinweis auf den ähnlichen Auferstehungsvorgang beim Tode Christi, aus der Ähnlichkeit des Geschehnisses die Einheit der göttlichen Macht erkennen? In der Weise erweckt auch der Hl. Geist vom Tode, wie der Herr bei seinem Leiden die Toten erweckt hat, da plötzlich in einem Augenblicke die Gräber der Verstorbenen offen standen und ihre Leiber neubelebt aus den Gräbern erstanden.[5])

Auf Grund der besonderen Beziehungen, in welchen der menschgewordene Gottessohn zur Auferweckung der Toten steht, ist dieselbe freilich auch in besonderer Weise gerade ihm zu appropriieren. Er erscheint denn auch durchweg in unseren Schriften als der eigentliche „Urheber der Auferstehung" (auctor resurrectionis). Der Grund hierfür liegt zunächst darin, daß unsere künftige (selige) Auferstehung auf der Erlösungsgnade beruht, insofern Christus durch sein Erlösungswerk die V e r d i e n s t u r s a c h e derselben gesetzt hat. Die „Prärogative der

[1]) Enarr. in Ps. 40 n. 20. Cf. De fid. IV, 10, 128.
[2]) De Spirit. st. III, 19, 144 sq.
[3]) Ibid. n. 149.
[4]) Ibid. n. 150.
[5]) Ibid. n. 151.

künftigen Auferstehung“ [1]) hat nämlich Gott dem Menschen als dem vorzüglichsten Geschöpfe vor allen anderen Lebewesen, mit denen er allerdings das gleiche Los der Geburt und des Todes teilt, als einen ihm allein eigenen Gnadenvorzug verliehen (hanc praecipue contulit gratiam [2]). Sie ist demnach nicht unser Verdienst, sondern Gottes Geschenk (non nostrum meritum, sed dei munus est [3]), ein Gnadenerweis seiner mitteilenden Güte, [4]) näherhin die Gnadenfrucht der Erlösungstat Christi, [5]) die seine erste Ankunft bezweckte [6]) und die universalistische, den Menschen in der Totalität seines Wesens erfassende Wirksamkeit seines Erlösungswerkes zur notwendigen Folge hatte. [7]) Sie ist so charakteristisch für die ganze durch Christi erste Ankunft eingeleitete Heilsepoche, daß letztere schlechthin „Zeitalter der Auferstehung“ (aetas resurrectionis [8]) genannt wird.

Christus setzte aber durch seine Erlösung nicht bloß die meritorische Ursache, sondern ist in seiner eigenen Auferstehung zugleich das Vorbild der unsrigen geworden. Kehre zurück zu mir, läßt Ambrosius in seiner allegorischen Auslegung von Gen. 49, 22 den himmlischen Vater zu seinem Sohne sprechen, damit dir in der Auferstehung die Toten folgen und durch deine Macht in gleicher Weise wie durch dein Beispiel zur eigenen Auferstehung gelangen, auf daß du Erstgeborener unter den Toten werdest. [9]) Es darf indes dieses Verhältnis unseres zur

---

[1]) De interpell. Iob et Dav. I, 7, 25.

[2]) Enarr. in Ps. 40 n. 20.

[3]) De excess. fratr. II, 53.

[4]) De Abrah. II, 9, 64.

[5]) De Cain et Ab. I, 2, 9.

[6]) Enarr. in Ps. 35 n. 28.

[7]) De poenit. I, 17, 95. An dieser Stelle weist der Kirchenvater ausdrücklich die Annahme einer endgültigen Vernichtung des Menschenleibes zurück mit der Begründung: In utroque hominem redemptum, in utroque salvari, neque animam sine carne neque carnem sine anima...

[8]) Apolog. proph. Dav. II, 7, 38.

[9]) De Iac. II, 9, 41: Ad me revertere, ut te resurgentem defuncti sequantur et tua potestate pariter atque exemplo resurgant, ut fias primogenitus ex mortuis. Cf. De excess. fratr. II, 91.

Auferstehung berufenen Leibes zum Auferstehungsleibe Christi nicht als ein bloß äußerlich-ideelles Ähnlichkeitsverhältnis, sondern muß als ein innerlich-ursächliches, mystisch-reales angesehen werden. Der Grund liegt darin, daß die Menschheit Christi die Menschennatur als solche repräsentiert. Wegen der innerlich-organischen Verbindung, in der wir als Glieder seines Leibes zu ihm, dem Haupte, als Glieder des erlösten Geschlechtes zu ihm, dem Repräsentanten desselben oder dem zweiten Adam, stehen,[1]) stellt sich das „Mitbelebtwerden (convivificari) mit Christus" (durch die Taufe), in welchem das Gnadenleben (vita aeterna) des einzelnen formell-ursächlich beruht,[2]) als eine wirkliche, wenn auch geheimnisvolle Anteilnahme wie an seinem Tode (mystischer Tod) so auch an seinem Auferstehungsleben dar. In ihm ist der Mensch (als solcher) aufgenommen, in ihm gekreuzigt, in ihm erneuert, in ihm begraben und mit ihm mitbegraben wiederum auferweckt worden, so daß er das (Auferstehungs-)Leben Christi lebt.[3]) Mit dem Herrn Jesus zugleich lebendig gemacht, heißt es an einer anderen Stelle, sind auch wir auferstanden und aufgerichtet worden, sobald der Tag der Auferstehung angebrochen war.[4]) So erklärt es sich also, wenn Ambrosius in der zweiten der drei möglichen und von ihm besprochenen Auslegungen von Joh. 6, 58 („gleichwie . . . ich durch den Vater lebe, so wird auch der, welcher mich ißt, durch mich leben") die Worte Christi dahin versteht, daß der Sohn den Menschen in der Weise lebendig macht, wie der Vater im Sohne das menschliche Fleisch lebendig gemacht hat (vgl. Joh. 5, 21) . . . Es wird also, folgert er hieraus, wie die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater in der Einheit der Lebendigmachung . . . so auch die Ähnlichkeit unserseits mit dem Sohne und sogar eine gewisse Einheit dem Fleische nach ausgesprochen

---

[1]) Die ausführliche Erörterung und Begründung dessen sieh bei Niederhuber a. a. O. S. 85 ff.

[2]) Hierüber ist einzusehen Niederhuber a. a. O. S. 143 ff.

[3]) Enarr. in Ps. 36 n. 36. Cf. Enarr. in Ps. 43 n. 9. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 6.

[4]) Expos. in Ps. 118 prol. n. 2.

(quaedam secundum carnem unitas declaratur), wenn in der Weise wie der Sohn vom Vater, so der Mensch im Fleische (Christi) lebendig gemacht ist . . .[1]) Auf die Frage, ob denn wirklich „die Lebenseinheit des Sohnes mit dem Menschen" nach Analogie der (substantiellen) Lebenseinheit des Sohnes mit dem Vater anzunehmen sei (Joh. 6, 58), antwortet er darum mit einem entschiedenen ja (immo plane[2]). Denn, so erklärt er wörtlich, sowie ich eine himmlische Lebenseinheit im Vater und Sohne bekenne auf Grund der Einheit der göttlichen Substanz, so anerkenne ich auch, mit Ausnahme des Vorzuges der göttlichen Natur und der Inkarnation des Herrn, die Gemeinschaft unserseits mit dem geistigen (verklärten) Leben im Sohne auf Grund der Einheit der menschlichen Natur; denn wie der Himmlische, so auch die Himmlischen (I. Kor. 15, 48). Kurz, wie wir in ihm zur Rechten des Vaters sitzen, nicht als ob wir (ebenbürtig) neben ihm säßen, sondern weil wir im Leibe Christi daselbst sitzen, . . . wie wir, sage ich, in Christus (zur Rechten des Vaters) sitzen auf Grund der Leibeseinheit, so leben wir auch in Christus auf Grund der Leibeseinheit.[3])

So ist also Christus in einem (nicht bloß figürlich-metonymischen oder ideellen, sondern) sehr wahren Sinne „unsere Auferstehung",[4]) dadurch daß er aus Gnade die Menschen an seiner eigenen Auferstehung Anteil nehmen läßt (resurrectionis suae donans consortia sc. hominibus[5]). In den Banden des Grabes liegend hat er die Bande aller gelöst.[6]) Denn in ihm, dem Erstgebornen von den Toten, haben wir alle bereits die Prärogative der künftigen Auferstehung empfangen, wenn auch vorläufig nur er allein (der Zeit nach) zur ewigen Auferstehung erstanden ist.[7]) Gerade aus der so tief und klar gedachten Auffassung der mystisch-realen

---

[1]) De fid. IV, 10, 117 sqq.
[2]) Ibid. IV, 10, 133.
[3]) Ibid.
[4]) De interpell. Iob et Dav. I, 7, 35.
[5]) De Abrah. I, 3, 20.
[6]) De Isaac 5, 42.
[7]) De Cain et Ab. II, 3, 11.

Leibes- und Lebensgemeinschaft, in der wir mit dem auferstandenen Menschensohne stehen, klärt und vertieft sich auch das rechte Verständnis für zahlreiche andere Stellen, welche das Verhältnis der Auferstehung Christi zu unserer eigenen betreffen. So verweist er z. B. zur typischen Beleuchtung desselben auf den Propheten Elisäus (IV. Kön. 4, 34), der sich über den Toten hinstreckte . . . wie zum Todesschlafe mit ihm, damit er symbolisch mit ihm begraben (in symbolo consepultus ei) durch die (Lebens-) Wärme seiner (Schlafes-) Ruhe ihn zum Leben erwecke . . . In ähnlicher Weise ist auch Christus mit uns gestorben um uns (zum Leben) zu erwärmen, da er selbst sagt (Luk. 12, 49): Feuer auf die Erde zu senden bin ich gekommen.[1]) Tot war ich (in der Sünde), aber weil ich in der Taufe mit Christus gestorben bin,[2]) empfing ich auch das Licht des Lebens von Christus. Und nur wer in Christus stirbt, empfängt durch Christus erwärmt den Odem des Lebens und der Auferstehung; . . . (todes-) kalt bleibt, wer nicht in Christus stirbt, und (lebens-) warm wird nicht, wem das brennende Feuer nicht nahe gebracht wird.[3])

Von Interesse ist, daß Ambrosius einmal die Frage aufrollt, ob die Menschheit Christi auch für die Unerlösten oder Ungläubigen den eigentlichen Auferstehungsgrund bilde? Die Stelle lautet: Wenn wir Christum (seiner verherrlichten Menschheit nach) als die Erstlingsfrucht der Entschlafenen, als den Erstgebornen aus den Toten kennen, so gehören doch die Erstlingsfrüchte derselben Gattung und Natur an (eiusdem sunt generis atque naturae) wie die übrigen Früchte, von denen eben die ersten als Gaben für ein noch gesegneteres Gedeihen Gott dargebracht werden. Sie sind Weihegeschenke an Stelle aller, gleichsam Opfergaben, welche die neuverjüngte Natur darbringt. So ist demnach Christus Erstling der Entschlafenen, — freilich die Frage schwebt, ob bloß der ihm angehörenden, die gleichsam

[1]) Epist. 81 ad cleric. n. 5 sqq.
[2]) Cf. De Cain et Ab. I, 5, 19. De myst. 4, 21.
[3]) Epist. 81 ad cleric. n. 7.

vom Todeslose bewahrt wie in süßem Schlafe liegen, oder aber sämtlicher Verstorbenen? Doch gleichwie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden (I. Kor. 15, 22). Wie daher in Adam die Erstlinge des Todes eingeschlossen liegen, so auch in Christus die Erstlinge der Auferstehung (sicut primitiae mortis in Adam, ita etiam primitiae resurrectionis in Christo[1]). Die sichtlich bejahende Antwort, welche die angeführte Stelle auf unsere Frage gibt, scheint nur die Konsequenz jener Lehrvoraussetzung zu sein, dergemäß im Mensch gewordenen Gottessohne nicht so fast der Repräsentant des seinem Leibe inkorporierten Bruchteiles der Menschheit zu erblicken ist, sondern der Menschheit überhaupt, zu der er als zweiter Adam in analogem Verhältnisse steht wie Adam, der erste Stammvater derselben. Tatsächlich bringt nun freilich der Kirchenvater in folgerichtiger Vertretung seines praktisch-religiösen Standpunktes die Auferstehung Christi fast ausnahmslos nur mit jenen in typisch-ursächlichen Zusammenhang, in denen das durch das Inkarnationsgeheimnis wesentlich grundgelegte Verhältnis zu ihm durch die Aneignung seiner Erlösungsgnade zum subjektiven Vollzuge gelangt ist. Christus ist nach dieser Auffassung nur Auferstehungsleben der gläubigen Gerechten, während den Ungläubigen und Gottlosen seine Ankunft Verderben bedeutet.[2]) Damit fällt bereits einiges Licht voraus auf die Lehre unseres Kirchenvaters vom Subjekte der künftigen Auferstehung.

5. Das Subjekt der leiblichen Auferstehung.

Die Lehre von der dauernden Fortexistenz aller Menschen nach dem Tode erfährt an dieser Stelle insofern eine Ergänzung, als dieselbe auf Grund der allgemeinen Auferstehung des Fleisches nicht nur auf den geistigen, sondern auch auf den leiblichen Wesensbestandteil des Menschen auszudehnen ist. Die Allgemeinheit der künftigen Auf-

---

[1]) De excess. fratr. II, 91. Cf. Epist. 35 ad Horontianum n. 10 sq.

[2]) Enarr. in Ps. 35 n. 28.

erstehung betont Ambrosius wiederholt.[1] Es fragt sich nur, ob dieselbe als eine absolute oder ausnahmslose zu gelten hat? Die bejahende Antwort kann, wie sich zeigen wird, keinem Zweifel unterliegen: Alle, die wir durch die Geburt ins Leben eingeführt werden, werden auch auferstehen (omnes nascimur, omnes resurgemus[2]). Zum besseren Verständnisse der diesbezüglichen Ausführungen des Kirchenvaters müssen nun wiederum die drei Klassen (ordines), in welche die Menschheit nach ihrem sittlich-religiösen Zustande zerfällt, nämlich die „Gerechten“ (iusti), die „Sünder“ (peccatores) und die „Ungläubigen“ (infideles, impii) wohl unterschieden werden.

Die Gerechten sind allein diejenigen, welche der von Gott intendierten und bewirkten Segnungen der leiblichen Auferstehung teilhaftig werden. Nur ihre Auferstehung realisiert den vollen Inhalt des christlichen Auferstehungsbegriffes als Zweck und Frucht des Erlösungswerkes Christi, als innerlich-mystische Teilnahme an seiner eigenen glorreichen Auferstehung. Dementsprechend wird auch in den praktisch religiösen Darlegungen unseres Lehrers nach dem Vorgange der Heiligen Schrift[3]) die Auferstehung in der Regel gleichbedeutend mit „der Auferstehung zum (ewigen) Leben“ genommen.[4]) Ja es wird sogar diese Auferstehung der Gerechten nicht selten geradezu dem Tode und Sturze der Ungläubigen gegenübergestellt.[5]) So tröstet sich z. B. König David über den Verlust seines jüngeren Sohnes mit der Hoffnung auf dessen Auferstehung, während er den Tod der älteren Söhne beweint, weil er von deren Untergang überzeugt ist.[6])

---

[1]) Cf. De excess. fratr. II, 53, woselbst der Satz ‚resurrectio omnibus attributa est‘ für Ambrosius die Ausgangsbasis für seine Auferstehungsbeweise bildet. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 7, 25.

[2]) De excess. fratr. II, 93.

[3]) Vgl. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung, n. 278, S. 343.

[4]) Cf. e. g. De myst. 4, 21. Enarr. in Ps. 1 n. 55.

[5]) Cf. Enarr. in Ps. 35 n. 28. Exam. V, 23, 79.

[6]) De excess. fratr. II, 28.

Durch die praktische Einschränkung, welche der Auferstehungsbegriff bei Ambrosius gewöhnlich erfährt, will indes der Kirchenvater der absoluten Allgemeinheit der Auferstehung prinzipiell so wenig derogieren wie etwa die paulinischen Briefe oder das Johannesevangelium durch eine ähnliche Lehrgepflogenheit. Daß er grundsätzlich den allgemeinen Auferstehungsbegriff auch auf die Sünder und Gottlosen ausgedehnt wissen will, darüber spricht er sich am eingehendsten und deutlichsten in seiner Erklärung des ersten Psalmes aus, speziell in der Exegese des 5. Verses desselben: Darum werden die Gottlosen nicht aufstehen und die Sünder nicht in der Versammlung der Gerechten.[1]) Was zunächst die Sünder anlangt, so werden sie zwar, wie Ambrosius in der exegetischen Erklärung der zitierten Psalmstelle bemerkt, nicht in der Gemeinschaft der Gerechten (also abgesondert von ihnen), aber doch (im Gegensatze zu den Gottlosen) im Gerichte auferstehen (resurgunt tamen in iudicio, d. h. sie werden zum Gerichte zugelassen werden). Auch die wiederholte Formulierung des moralischen Auferstehungsbeweises bei Ambrosius, demzufolge die künftige Auferstehung ebensosehr die Bestrafung des unmoralischen Handelns bezw. mitschuldigen Leibes in sich begreift wie die Belohnung des guten Handelns bezw. mitverdienenden Leibes, setzt die Auferstehung der Sünder notwendig voraus.

Aber auch die Ungläubigen und Gottlosen bleiben von der leiblichen Auferstehung nach dem Tode durchaus nicht ausgeschlossen. Ambrosius zweifelt nicht, daß der heilige Prophet an der oben allegierten Psalmstelle die Natur der Gottlosen nicht etwa dem Untergange anheimfallen läßt . . . Er spreche ja keineswegs aus, daß sie schlechthin nicht auferstünden, behaupte vielmehr, daß sie auferstehen, aber nicht im Gerichte. Wer aber aufersteht, existiert doch sicherlich und zwar bleibend [illegible] gunt quidem, sed non in iudicio. Qui autem [illegible] utique et manet[2]). So sicher steht also [illegible] der

[1]) Enarr. in P[illegible]

[2]) Ibid.

Auferstehung der Gottlosen fest, daß er aus ihr gerade den Schluß auf ihr Fortexistieren, und zwar auf ein Fortexistieren ohne Aufhören zieht. Denn was „bleibend existiert", so erklärt er selbst an einer anderen Stelle, erleidet weder an der Substanz noch an der ewigen Zeitdauer Einbuße (quod enim manet, nec substantia nec aeternitate deficit[1]). Die wohl zu beachtende Unterscheidung zwischen der Auferstehung überhaupt, der auch der Gottlose entgegengeht, und der „Auferstehung im Gerichte" wird auch noch im weiteren Verlaufe der exegetischen Besprechung der genannten Psalmstelle gemacht[2]) und näher dahin erklärt, daß die Gottlosen nicht zum Lose (in portionem) derer auferstehen, die ins Gericht kommen, sondern (ohne formell gerichtet zu werden) zur Bestrafung (surgunt . . . ad poenam[3]).

Die absolute Allgemeinheit der künftigen Auferstehung steht sonach fest. Auch der Einwand der Heiden, wie es denn möglich sei, daß die Erde das, was das Meer verschlungen und wilde Tiere zerrissen oder verzehrt haben, wiederum zurückgeben könne, begründet keine Ausnahme von jenem Gesetze; denn nur um eine solche könnte es sich nach der Versicherung unseres Autors bei diesem Einwande handeln, nicht aber um den Glauben an die Auferstehung überhaupt. Übrigens sei gar kein Grund vorhanden zu zweifeln, daß alles, was der Erde entstamme, wiederum zur Erde zurückkehre und in Erde aufgelöst werde. Auch die Meeresflut spüle häufig menschliche Leichname, welche das Meer verschlungen hat, an die nahen Gestade. Selbst wenn dem nicht so wäre, würde es denn für Gott schwierig sein, was zerstreut liegt, zu verbinden, was auseinandergerissen ist, zu vereinigen, ihm, dem die Welt untertan ist, die Elemente schweigend gehorchen und die Natur zu Diensten steht? Oder bildet nicht die Belebung des Erdenstaubes ein größeres Wunder als die Verbindung desselben?[4])

[1]) De fid. I, 10, 63.
[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 56.
[3]) Ibid.
[4]) De excess. fratr. II, 58.

6. Die Identität der Auferstehungsleiber mit den gegenwärtigen.

Die Wesensidentität der Auferstehungsleiber mit den diesseitigen ergibt sich bereits aus der etymologischen Erklärung des Auferstehungsbegriffes, derzufolge die Auferstehung im Wiedererstehen dessen, was niedergefallen, im Wiederaufleben dessen, was abgestorben ist, besteht.[1]) Sie folgt ferner aus der Art und Weise, wie Ambrosius den Vergleich des absterbenden und wiederauflebenden Samenkornes zur Durchführung bringt: Was gesäet wurde, erklärt er, ersteht wiederum von neuem, und zwar wird es zu den gleichen Gattungen, zu den gleichen Arten wieder geformt (in eadem genera, in easdem species reformantur[2])). Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß aus einem Leibe wiederum ein Leib ersteht, wie aus einem Getreidekorn wiederum Getreide und aus einem Apfelsamen wiederum Apfelfrucht erblüht.[3])

Auch vom polemischen Standpunkte verteidigt er die Identität des Auferstehungsleibes im Sinne einer identitas in specie und findet dieselbe in Hinblick auf die gesetzmäßigen Vorgänge in der empirischen Welt naturgemäßer und darum glaubwürdiger als eine Auferstehungsart, bei welcher die Wesensidentität preisgegeben werde, wie es beispielsweise beim heidnischen Mythus der waffenstarrenden thebaischen Drachensaat der Fall sei. Es steht doch fest, sagt er zur näheren Ausführung, daß der Same eines Naturdinges niemals in seiner Entwicklung zu einem (spezifisch) anderen Naturprodukte sich auswächst und eine der Samenart widersprechende Frucht zeitigen kann, so daß etwa aus einem Drachen Menschen erzeugt würden, aus Zähnen Fleisch entstünde. Um wieviel glaubwürdiger erscheint es darum, daß aller Samen (also auch der Menschenleib, der ein Same ist), welcher gesäet wird, zu der ihm eignenden Natur wiedererstehe (quaecunque sunt seminata, in suam naturam resur-

---

[1]) De excess. fratr. II, 87.
[2]) Ibid. n. 53.
[3]) Ibid. n. 54.

gere), daß die Erntefrucht nicht abarte von der Samensaat, aus weichen Bestandteilen nicht harte und aus harten nicht weiche sich zu bilden beginnen, noch Gift sich wandle in Blut, sondern Fleisch von Fleisch, Bein von Bein, Blut von Blut, Feuchtigkeit von Feuchtigkeit von neuem sich bilde.[1])

Damit fällt von selbst auch die heidnisch-philosophische Lehre der Metempsychose im Sinne einer Seelenwanderung in Tierleiber. In der vernichtenden und bitteren Kritik derselben[2]) erklärt sie Ambrosius geradezu als naturwidrig oder doch unter allen Umständen als dem Gnadenwalten Gottes widersprechend (non patitur hoc natura, et si pateretur natura, non pateretur gratia[3]). Solche Leute, welche nicht an die Auferstehung (im christlichen Sinne) glauben, aber dennoch mit einem gewissen, zarten Wohlwollen das Menschengeschlecht nicht dem völligen Untergange anheimfallen lassen wollen und darum die Behauptung aufstellen, die Seelen ziehen und wandern, damit die Welt nicht untergehe, in andere Leiber, sollen selbst sagen, was für die Seelen schwieriger sei (in andere Leiber) über- oder (in die abgelegten Leiber) zurückzugehen; das, was ihr Eigentum sei, zurückzufordern oder nach neuem Besitze sich umzusehen.[4])

Nach dem Gesagten bedarf es kaum mehr der besonderen Erwähnung, daß Ambrosius die Wesensidentität der Auferstehungsleiber zugleich im Sinne einer identitas in individuo versteht. Wenn er die Auferstehung als „Wiedererstehen dessen faßt, was niedergefallen“, als „Wiederaufleben dessen, was gestorben ist“, bezw. als „Rückkehr in den im Tode abgelegten Leib“, als „Rückforderung des eigenen (früheren) Besitzes“, wenn ihm der menschliche Leib als Samen gilt, der wieder aufblüht, die Verstorbenen als Schlafende, die nach kurzer Zeit wiederum zum Leben

[1]) De excess. fratr. II, 70.
[2]) Ibid. n. 127 sqq.
[3]) Ibid. n. 130.
[4]) Ibid. n. 65: Quid sit difficilius, ipsi asserant, transire an redire, sua repetere an nova quaerere?

aufgeweckt werden, so kann wohl ein Zweifel über die individuelle Identität nicht bestehen. Aber auch anderweitig kommt dieselbe in seinen Schriften des öfteren zum Ausdrucke. Unseres (also nicht eines fremden) Leibes Staub und Asche, erklärt er z. B. in Hinsicht auf den künftigen Auferstehungsvorgang, strömen von der Fülle des himmlischen (Lebens-)Taues über und unsere Glieder werden, so wie sie waren, kraft der belebenden Feuchtigkeit zu ihrem (früheren) Gefüge wieder gestaltet.[1]) Vielleicht hat auch der Herr, vermutet er, gerade deshalb den Lazarus bei dessen Auferweckung mit Namen gerufen, damit es nicht den Anschein gewänne, als ob ein anderer an seiner Statt auferweckt worden sei.[2]) Hat doch auch Christus (das Vorbild unserer Auferstehung) seinen eigenen Leib (carnem propriam) wieder belebt, jenen Leib (sc. den er in das heilbringende Todesleiden hingegeben hatte) in seiner jungfräulichen Integrität (illam carnem virginalis integritatis, vielleicht besser: der unversehrten Jungfrau entsprossen) wiederhergestellt.[3])

Begreift die Wesensidentität des Auferstehungsleibes bei Ambrosius auch die Materie des Leibes in sich? Die so sehr urgierte Auffassung des im Tode abgelegten Leibes als Samenkornes könnte vielleicht den Gedanken an eine bloß organisch-formelle Identität nahelegen. Indes will ja Ambrosius durch diese Analogie durchaus nicht die künftige Auferstehung zum natürlichen Vorgange einer Epigenesie abschwächen, weshalb jene Folgerung übereilt wäre. Der nächstliegende Sinn seiner hierher bezüglichen Äußerungen spricht unverkennbar für die materielle Identität des Auferstehungsleibes, gleichviel in welcher Weise er dieselbe im einzelnen sich gedacht haben mag. Gerade im Samenkorn findet er die empirische Lösung der Frage, „die einen stutzig machen könnte“, wie nämlich „verfaulte, auseinandergestreute, verlorengegangene Bestandteile wiederum zu einer

[1]) De excess. fratr. II, 68: Accepto humore vitali in compaginem suam membrorum nostrorum habitus reformantur.

[2]) Ibid. n. 77.

[3]) Apolog. proph. Dav. I, 5, 22.

kompakten Substanz vereinigt und hergestellt werden können"?[1]) Und wenn er die Lösung der Schwierigkeit, wie denn die vom Meere verschlungenen oder von wilden Tieren zerrissenen und aufgezehrten Leiber zur Auferstehung gelangen könnten, darin erblickt, daß eben das von der Erde Stammende zur Erde zurückkehre, das Meer die Leichen an die nahen Ufer spüle, bezw. die Allmacht Gottes mit Leichtigkeit „die auseinandergestreuten Bestandteile wieder vereinigen, die auseindergerissenen verbinden könne", so hat dieselbe doch sichtlich die Annahme zur Voraussetzung, daß die früher vorhandenen und dem Tode anheimgefallenen, materiellen Bestandteile des Leibes zur Wiederherstellung durch die Auferstehung gelangen werden.[2]) Die gleiche Annahme darf gefolgert werden, wenn Ambrosius in der großartigen Vision des Propheten Ezechiel (c. 37), die im Literalsinne verstanden die materielle Identität der Auferstehungsleiber in plastischer Anschaulichkeit zur Darstellung bringt, nicht sowohl eine bildliche Einkleidung des künftigen Auferstehungsvorganges, als vielmehr zweifelsohne eine bis ins einzelnste wahrheitsgetreue Schilderung der Wirklichkeit erblickt[3]) (sieh unten).

7. Die Beschaffenheit der Auferstehungsleiber.

Zwar fordert uns Ambrosius auf die Größe der göttlichen Macht nicht nach dem Maße menschlichen Vermögens zu messen und darum auch nicht lange zu fragen . . . nach der Beschaffenheit der Auferstehung.[4]) Indes hat er selbst uns nicht alle Aufschlüsse über seine diesbezüglichen Anschauungen, speziell über seine Vorstellungen von der Beschaffenheit der Auferstehungsleiber vorenthalten. Letzteren ist zunächst ausnahmslos gemeinsam die Fortdauer ohne Aufhören, die Unsterblichkeit im physischen Sinn. „Ewige Auferstehung" wird die künftige genannt im Unterschiede von der „zeitlichen" (in der Zeit erfolgten oder mit

---

[1]) De excess. fratr. II, 55.
[2]) Ibid. n. 58.
[3]) Ibid. n. 69 sqq.
[4]) Ibid. n. 114.

der Zeit vorübergegangenen) der beim Tode Christi erweckten Abgeschiedenen.[1]) Das bezweckt gerade die Auferstehung ein abermaliges Ende der Natur im Tode zu verhindern, damit so durch den Tod das sittliche Verschulden aufhöre, durch die Auferstehung hingegen die Natur verewigt werde (ut per resurrectionem perpetuaretur natura[2]). Hiervon sind auch die Gottlosen nicht ausgeschlossen, welche durch den Tod nicht dem physischen Untergange übergeben werden, sondern ebenfalls zur Auferstehung gelangen, und zwar zur dauernden, ohne daß in diesem ihren Auferstehungszustande die Natur oder die ewige Zeitdauer eine Abnahme erfahren würde.[3]) (Sieh oben die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen.) — Es entspricht nun freilich so recht wiederum der ganzen, wiederholt gekennzeichneten Auffassungsweise des hl. Ambrosius, wenn er den Vorzug der Unsterblichkeit nur mit der Auferstehung der Gerechten zu verbinden pflegt. Auf den Leib bezogen schließt darum der Unsterblichkeitsbegriff in dieser religiös-praktischen Würdigung zugleich in sich die Vorstellung von den ‚fructus resurrectionis', bestehend in der Anteilnahme des Leibes an den Gütern der ‚vita aeterna' überhaupt,[4]) bezw. die Vorstellung von der futurae resurrectionis voluptas perpetua als Gegenstand unseres sehnsüchtigen Harrens auf Erden.[5])

In qualitativer Hinsicht wird nun bezüglich der Auferstehungsleiber eine große Verschiedenheit obwalten, eine große Verschiedenheit zunächst zwischen den Auferstehungsleibern und den im Tode abgelegten, eine große Verschiedenheit sodann zwischen den Auferstehungsleibern der Gerechten und denen der Verdammten. Denselben deutet der Kirchenlehrer nur kurz aber vielsagend an, wenn er mit dem Apostel Paulus nachdrucksvoll hervorhebt, daß wir zwar alle auferstehen, aber nicht alle umgewandelt werden

---

[1]) Expos. in Luc. VI, 60.

[2]) De bon. mort. 4, 15.

[3]) Cf. De fid. I, 10, 63. Enarr. in Ps. 1 n. 51.

[4]) Vgl. hierzu Niederhuber a. a. O. S. 117 ff. und S. 40.

[5]) De excess. fratr. II, 123.

(I. Kor. 15, 51); umgewandelt nämlich, fügt er bei, werden nur die Gerechten werden zur Unverweslichkeit (in dem unten zu erörternden Sinne[1]). Eine große Verschiedenheit endlich wird statthaben zwischen den diesen beiden genannten Auferstehungsgruppen zugehörigen Auferstandenen unter sich. Eingehender beleuchtet Ambrosius nur die Auferstehungs- oder Verklärungszuständlichkeit der Leiber der Gerechten in ihrem unterschiedlichen Verhältnisse zur Beschaffenheit der im Tode abgelegten Leiber. Er faßt erstere nach dem Vorgange der Heiligen Schrift als das Resultat eines Wandlungsprozesses (commutatio, immutatio, vgl. I. Kor. 15, 51) auf, der schon in gewissen Vorgängen im Naturleben seine Sinnbilder hat. So sollte uns die Metamorphose der indischen Seidenraupe, das Farbanpassungsvermögen des Chamäleon, der Farbwechsel des Hasen zum Glauben an die Umänderung bestimmen, die bei der Auferstehung zutage treten werde (ad fidem commutationis, quae in resurrectione futura est . . ., nos provocent[2]). Dabei will er aber, wie er ausdrücklich beifügt, nur jene Veränderung verstanden wissen, welche der Apostel Paulus klar bezeugte (I. Kor. 15, 51 ff.). Er hält nämlich diese ausdrückliche Erklärung deshalb für angezeigt, weil viele die Gattung (genus) und die Eigenschaften (formas) derselben, obwohl sie hierin keine Erfahrung gemacht hatten, in der Weise zur Sprache brachten, daß sie keineswegs die ungehörige Anmaßung einer ungebührlich willkürlichen Auslegung vermissen ließen.[3])

Diesen willkürlichen Auslegungsversuchen gegenüber schließt sich nun Ambrosius in der näheren Darlegung des Verklärungszustandes der Auferstehungsleiber aufs engste an die Offenbarung, speziell an die paulinische Lehre an. Schon in der mystischen Erklärung des davidischen Schieds-

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 51.

[2]) Exam. V, 23, 78.

[3]) Ibid.: Commutationis genus et formas, quas non acceperant, interpretati . . . Der Sinn ist wohl: Obschon sie die in Rede stehende Veränderung an sich noch nicht erfahren und darum außer dem, was die Offenbarung berichtet, keine näheren Aufschlüsse über dieselbe zu geben vermögen, haben sie gleichwohl . . .

spruches, „das Lamm (‚agnum‘, Vulg. ‚ovem‘) soll er vierfach erstatten“ (II. Kön. 12, 6), findet er die vier Verklärungsattribute angedeutet, welche Paulus in Form von Antithesen I. Kor. 15, 42 ff. zum Vortrage bringt: Die Unverweslichkeit im Gegensatze zur Verweslichkeit, die Herrlichkeit im Gegensatze zur Unehre, die Kraft im Gegensatze zur Schwäche, den geistigen Leib im Gegensatze zum tierischen.[1]) Es soll nun jedes einzelne der genannten Attribute nach Ambrosius kurz besprochen werden. Er selbst lenkt, um eine annähernde Vorstellung über dieselben zu gewinnen, sein Augenmerk immer wieder auf das Beispiel des auferstandenen Heilandes. Gerade nach dieser Richtung hält er z. B. den biblischen Bericht über das ungläubige Verhalten des Apostels Thomas dem Auferstandenen gegenüber besonders bedeutungsvoll, ja providentiell. Denn jener, vermutet er, scheint nicht über die Auferstehung des Herrn überhaupt, sondern über die Beschaffenheit der Auferstehung im Zweifel gewesen zu sein (non de resurrectione Domini, sed de resurrectionis videtur qualitate dubitasse). Durch sein Betasten sollte er mich ähnlich belehren, wie Paulus mich belehrt hat (mit den Worten): Es muß nämlich dieses Verwesliche anziehen die Unverweslichkeit und dieses Sterbliche anziehen die Unsterblichkeit (I. Kor. 15, 53), so daß selbst ein Ungläubiger den Glauben nicht verweigern und ein Grübler nicht daran zweifeln kann; denn leichter glauben wir, was wir sehen.[2])

‚Nunc corrupti, illic autem incorrupti‘,[3]) — mit diesen Worten bezeichnet Ambrosius die Veränderung, welche die erste spezifische Eigenschaft der Auferstehungsleiber der Gerechten, die Unverweslichkeit (incorruptio), besagt. Dieselbe begreift als unmittelbare Folge die Unsterblichkeit (immortalitas) in sich. Beide Termini stehen teils füreinander, teils nebeneinander im Gebrauche (vgl. I. Kor. 15, 53) und gelten (namentlich im letzteren Falle) nicht selten als allgemeine Bezeichnung für die Gesamtbeschaffenheit des

[1]) Apolog. proph. Dav. I, 5, 22.
[2]) Expos. in Luc. X, 168.
[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 40.

Auferstehungslebens der Gerechten überhaupt, als der Vollbegriff der ‚resurrectio aeterna‘ oder ‚perpetua‘[1]) im religiös-ethischen Sinne. Beide zusammen betrachtet Ambrosius als ‚flos resurrectionis‘, welche der erblühende Auferstehungssame zeitige, als das Deckblatt, das in sich die vielfältige Frucht (multiplex fructus) birgt, in deren Hervortreten die Natur der Menschen, nach dem Tode noch fruchtbarer sich erweisend, üppig erblüht.[2]) Die Erde gibt ja die ihr anvertrauten Samen gleichsam mit reichem Zinszuwachs zurück.[3]) Eine Doppelfrucht hebt er im besonderen aus dem fructus multiplex hervor, die ewige Ruhe und dauernde Sicherheit (dieses Auferstehungszustandes). Denn was, fragt er, hätte einen reicheren Inhalt als die ewige Ruhe (quies perpetua), was größeren Wert, als die fortdauernde Sicherstellung (securitas diurna[4])? — Im engeren Sinne, d. h. als eine der vier genannten Qualitäten des Auferstehungsleibes, stellt die Unverweslichkeit freilich noch nicht den vollen Inhalt des Verklärungszustandes dar, sondern nur die wesentliche, positive Grundlage hierfür. Erst durch die Umwandlung zur Unverweslichkeit nimmt unsere Natur, wie Ambrosius mit Nachdruck hervorhebt, jene Beschaffenheit an, durch welche sie überhaupt fähig ist das Vollmaß (plenam mensuram) der Frucht des Kreuzesbaumes Christi, d. i. seiner Auferstehung, an der wir teilnehmen sollen (resurrectionis eius consortium), aufzunehmen (capere) und festzuhalten (servare[5]).

Kaum weniger häufig als die Unverweslichkeit berührt der Kirchenvater die zweite spezifische Eigenschaft der Auferstehungsleiber der Gerechten, die Herrlichkeit (gloria) oder Verklärung im engeren Sinne. In der „Herrlichkeit oder Ehre“ (in gloria vel honore) erscheint der in der „Auferstehungsgnade“ umgewandelte Leib so recht im Unterschiede von der ‚corruptionis deformitas‘ des „Leibes des

---

[1]) Cf. Expos. in Luc. V, 30; VI, 60.

[2]) De excess. fratr. II, 54.

[3]) Ibid. n. 56.

[4]) Ibid. n. 54.

[5]) Enarr. in Ps. 1 n. 40.

Todes".[1]) Einen deutlichen Einblick hierin gewähre uns die Verklärungsszene auf Tabor, die er als eine Antizipation der Auferstehungsherrlichkeit Christi betrachtet. Letztere selbst bildet hinwiederum das geheimnisvolle Vorbild unserer dereinstigen Glorie. Dort erstrahlte der Leib Christi (im redundierenden Lichte der ihn erfüllenden Gottheit) von einem so intensiven (materiellen) Lichtglanze, daß dieser „Glanz der himmlischen Herrlichkeit" (gloriae caelestis fulgor) die leiblichen Augen der Jünger blendete. Deshalb nämlich, weil sie im Leibe befindlich noch nicht des vollkommenen Schauens (plene videre) mächtig waren, bedeckte sie eine Wolke (Matth. 22, 5[2]). Schon hieraus muß mittelbar erschlossen werden, daß sich Ambrosius die Glorie des verklärten Leibes als einen sinnenfälligen Lichtglanz denkt, in welchem derselbe erstrahlt. Verklärungsprinzip ist das lumen aeternum der Gottheit, das in der begnadigten Seele aufleuchtet und aus dem Innern der Seele auch auf den vergeistigten Leib (corpus spiritale) redundiert und seiner (materiellen) Art entsprechend auch in ihm auf- und ausleuchtet. Diese Vorstellung gibt der Kirchenvater unzweideutig zu erkennen, wenn er so häufig und so emphatisch betont, daß im Jenseits mit der Vollendung der Welt die Funktionen der Sonne und übrigen Lichtkörper außer Kraft gesetzt würden, indem an ihrer Statt die Sonne der Gerechtigkeit trete und alles erleuchte: Einen neuen Himmel und eine neue Erde und ein neues Licht, versichert er in freudiger Erregung, wird es für mich geben; denn nicht das Licht und der Glanz der Sonne wird dort leuchten oder des Mondes, sondern der Herr wird aufleuchten über seinem Volke (Dominus illuminabit super populum suum[3]). Nicht werden dort, sagt er an einer anderen Stelle, die Sonne oder der Mond oder die Sternenwelt zur Dienstleistung gelangen, sondern nur die Klarheit Gottes wird leuchten (sola dei fulgebit claritas); denn der Herr wird sein das Licht aller und jenes wahre Licht, das jeden

---

[1]) Cf. Enarr. in Ps. 38 n. 26.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 23.

[3]) Enarr. in Ps. 38 n. 18.

Menschen erleuchtet, wird allen erstrahlen,[1]) — auch den Leibern der Auferstandenen. Denn nachdem Christus erschienen, fing dieses Fleisch (zunächst vorbildlich in Christus), welches ein Schatten des Todes war, durch die Gnade des Herrn zu leuchten an und sein eigenes Licht zu besitzen (habere lumen proprium, also nicht ein von außen kommendes Licht[2]). So bildet also die Gnadenfülle im Innern des Gerechten den Lichtquell, der, zugleich auch in den materiellen Leib überströmend, denselben durchflutet und verklärt und so die Glorie desselben bewirkt: Im Besitze der Vollendungsgnade (consummatio gratiae) erstrahlen die Schiffe von Tharsis (die Auferstehungsleiber, vgl. II. Paralip. 20, 35 ff.) im intensivsten Lichte der Gnade (summa gratiae luce fulgentes[3]).

„Gesäet wird ein seelischer Leib, auferstehen wird ein geistiger“ (I. Kor. 15, 44), so beschreibt der Apostel und ihm folgend unser Heilige die dritte spezifische Qualität, welche unsere Auferstehungsleiber an sich tragen werden, die Geistigkeit. Ambrosius bemüht sich den Sinn dieses Attributes ins rechte Licht zu stellen, ja er glaubt, daß es auch dem auferstandenen Heilande in seinem Verhalten gegen den ungläubigen Apostel Thomas vor allem darum zu tun war irrigen Auffassungen über die genannte Grundeigenschaft vorzubeugen. Bevor der Wortlaut dieser wichtigen hierher bezüglichen Stelle angeführt wird, sei bemerkt, daß Ambrosius insbesondere zwei Merkmale hervortreten läßt, die sog. Penetrabilität und noch mehr die Materialität, die auch beim verklärten Auferstehungsleibe festgehalten werden müsse: Immutabuntur enim iusti in incorruptionem manente corporis veritate.[4]) Es hatte Thomas, so lautet nun die ganze Stelle im Wortlaute, Grund sich zu verwundern, da er sah, daß, während alles verschlossen war, ein Körper durch eine von körperlichen Dingen

---

[1]) De bon. mort. 12, 53.
[2]) Enarr. in Ps. 43 n. 77.
[3]) Enarr. in Ps. 47 n. 14.
[4]) Enarr. in Ps. 1 n. 51.

undurchdringlich gemachte Stelle hindurchgedrungen ist ohne an dem (materiellen) Verschlusse auf ein Hemmnis zu stoßen. Es mußte Staunen erregen, wie eine materielle Natur (natura corporea) durch einen undurchdringlichen, körperlichen Gegenstand eindringen konnte, so daß es mit Augen sichtbar war, während der Zugang selbst unsichtbar blieb . . . Es glaubten nun die Jünger in ihrer Verwirrung einen Geist zu sehen. Es sprach aber der Herr, um uns über die spezifische Beschaffenheit der Auferstehung aufzuklären (ut speciem nobis resurrectionis ostenderet): Tastet und sehet! denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe (Luk. 24, 37). Nicht also infolge einer unkörperlichen Natur, sondern auf Grund der qualitativen Beschaffenheit der leiblichen Auferstehung (non ergo per incorpoream naturam, sed per resurrectionis corporeae qualitatem) ist er durch etwas Verschlossenes, das keinen Zugang bot, hindurchgegangen. Denn was sich berühren läßt, ist etwas Körperliches, was sich betasten läßt, ist etwas Körperliches, im Körper aber werden wir auferstehen; denn gesäet wird ein animalischer Körper, aufersteht ein geistiger Körper (I. Kor. 15, 44). Doch dieser ist feinerer Art, jener gröberer, weil noch verdichtet und behaftet mit erdenhafter Befleckung (illud subtilius, hoc crassius, utpote adhuc terrenae labis qualitate concretum[1]).

In der Verklärungszuständlichkeit werden die Auferstehungsleiber frei sein von und gesichert bleiben vor jeglichen Schwachheiten (passiones) in physischer und ethischer Beziehung. Ambrosius bringt diese Gedanken allerdings nicht unter dem Gesichtspunkte der ‚virtus corporis', der vierten spezifischen Eigenschaft der Auferstehungsleiber (I. Kor. 15, 43) formell zum Ausdrucke. Gleichwohl finden wir uns, nachdem er sich nun einmal zu den vier in Rede stehenden Antithesen des hl. Paulus bekennt, im sachlichen Einklange mit seiner Auffassung, wenn wir sie an dieser Stelle einreihen. Einer förmlichen Darstellung derselben bedarf es indes hier nicht mehr, nachdem

[1]) Expos. in Luc. X, 168 sqq.

dieselbe bereits in der Lehre von der himmlischen Seligkeit besprochen wurde. Nur eines Punktes soll Erwähnung getan werden. Gleichwie nämlich an Christi Auferstehungsleib die Kennzeichen seiner Wundmale und die Spuren seiner Narben zurückblieben (manebant insignia vulnerum, vestigia cicatricum) . . ., durch welche er (Christus) nicht bloß den Glauben stärkt, sondern auch die Frömmigkeit mehrt; wie er die für uns empfangenen Wundmale in den Himmel mitzunehmen vorzog und nicht verschwinden lassen wollte, um Gott dem Vater den Preis unserer Befreiung zu zeigen (ut deo Patri nostrae pretia libertatis ostenderet), so nimmt der heilige Lehrer etwas Ähnliches wohl auch von den Märtyrern an. Im unmittelbaren Anschlusse an das eben Gesagte fährt er nämlich fort: Talem sibi Pater ad dexteram locat tropaea nostrae salutis amplectens; tales illic martyres nobis cicatricis suae corona monstrabit.[1])

8. Die Zeitumstände (Gleichzeitigkeit) der Auferstehung. Die sog. „erste" und „zweite Auferstehung". Die „ordines resurrectionis" überhaupt.

Die folgenden Punkte der Auferstehungslehre unseres Kirchenvaters betreffen zum größeren Teile nur die formale Seite in der Auffassung und Darlegung derselben. Dies gilt zunächst von den Zeitumständen der künftigen Auferstehung. Sie wurden bereits wiederholt im bisherigen, wenn auch nur allgemein angedeutet. Wie es nämlich der Hl. Geist dem Propheten (Job 24, 12) eingegeben hat, werden die Menschen nicht eher auferstehen, bis kommen wird, der nicht Altes auf Neues nähen, nicht ein neues Kleidungsstück auf ein altes Kleidungsstück setzen (vgl. Mark. 2, 21), sondern alles neu machen wird, so wie er es selbst ausgesprochen hat (Isai. 43, 18 f. Apok. 21, 5[2]). Erst nach Ablauf der Zeit soll die Auferstehung vor sich gehen (expleto tempore . . . resurgendum[3]), wenn der Herr

[1]) Expos. in Luc. X, 170.
[2]) De interpell. Iob et Dav. I, 8, 25.
[3]) Ibid. I, 5, 15.

seine Ankunft zum Gerichte eingeleitet haben wird (cum Dominus ad iudicium redire coeperit[1]), am jüngsten Tage (in novissimo die, vgl. Joh. 6, 44[2]), am Ende der Welt (in consummatione saeculi[3]).

Ein äußerer Kongruenzgrund für und vorbildlicher Hinweis auf diesen Auferstehungstermin läßt sich wiederum dem Naturleben entnehmen. Denn auch hier ist nicht jeder Zeitpunkt geeignet zur Wiederbelebung der Samen.[4]) Erst am Ende des Jahres gelangt alles zur Reife.[5]) Auch uns hat, folgert Ambrosius, erst das Ende der Welt, einem Jahresschlusse vergleichbar (mundi consummatio tamquam extremus anni finis) den passenden Termin zur Auferstehung im voraus angesetzt.[6]) Wenn Ambrosius an dieser Stelle das Weltende mit dem Ausdrucke extremus anni finis bezeichnet, so erklärt er hierzu, daß eben die Weltzeiten „ein Jahr" bilden (mundi tempora annus unus est). Und was soll es auch befremden, wenn sie als „ein Jahr" gefaßt werden, da sie sogar nur als „ein Tag" (dies unus) aufgefaßt werden. Denn für „einen Tag" hat der Herr die Arbeiter in seinem Weinberge gedungen (Matth. 20, 6[7]). Wie an dieser Stelle die ganze Weltzeit mit einem Jahre bezw. mit einem Tage verglichen wird, so anderenorts mit einem Jahrtausend, so daß das tausendste Jahr als Zeit der Auferstehung sich ergibt: Während für jenen Vogel (Phönix) das Jahr Fünfhundert als Auferstehungstermin festgesetzt ist, so uns das Jahr Tausend, jenem in dieser Welt, uns am Ende der Welt.[8])

---

[1]) De excess. fratr. II, 84. Expos. in Luc. X, 44.

[2]) De fid. II, 12, 104.

[3]) De excess. fratr. II, 59. 62.

[4]) Ibid. n. 61.

[5]) Ibid. n. 63.

[6]) Ibid. n. 62.

[7]) Ibid. n. 63.

[8]) Ibid. n. 59: Isti avi quintesimus resurrectionis annus est, nobis millesimus, illi in hoc saeculo, nobis in consummatione mundi. Wie aus dem Zusammenhange klar ersichtlich ist, verbindet sich mit dem Ausdrucke annus millesimus keinerlei chiliastische Vorstellung. Ambrosius versteht offenbar diesen Terminus in jenem Sinne, dem sein großer Schüler

Als inneren Kongruenzgrund für den bezeichneten Auferstehungstermin führt Ambrosius die Verhütung der Möglichkeit eines Sündenrückfalles an. Passend, sagt er, findet erst am Ende der Welt die Auferstehung der Toten statt, auf daß wir nicht nach der Auferstehung von neuem in die böse Welt zurücksinken müssen. Denn deshalb hat Christus für uns gelitten, um uns aus dieser Welt zu befreien, damit nicht wiederum die Versuchungen dieser Welt uns zu Fall brächten und die Wiedergeburt (die Auferstehung) für uns geradezu mit Nachteil verbunden sei, wenn wir wiederum zur Schuld auferstehen würden.[1])

Über die Gleichzeitigkeit der leiblichen Auferstehung aller Menschen kann nach den bisherigen Darlegungen ein Zweifel wohl nicht bestehen. Die Lehre vom sog. Zwischenstande der Seelen, speziell von der mystisch-geistigen Auferstehung der vollkommenen Gerechten nach dem Tode einerseits, die Lehre von der Wiederkunft Christi am Tage des Gerichtes, insbesondere von der geistigen Wiedererweckung des vom Antichrist niedergetretenen, religiösen Lebens durch den der physischen Wiederkunft unmittelbar vorausgehenden geistigen Gnadenadvent anderseits lassen in der Eschatologie des hl. Ambrosius keinen Raum übrig für einen Chiliasmus im Sinne der vorausgegangenen Zeit. Schon die Abhängigkeit von den griechischen Quellen (Origenes, Hippolyt, Basilius), welche dem Chiliasmus durchaus fremd, ja feindlich gegenüberstehen, macht eine derartige Vermutung von vornherein unwahrscheinlich. Es würde wohl auch Ambrosius niemals einem seiner Interpreten chiliastischer Unter- und Nebenströmungen verdächtig erschienen sein, hätte nicht (neben ein paar anderen Stellen) ein längerer exegetischer Exkurs in seiner Erklärung des ersten Psalmes zu Schwankungen und Mißverständnissen in der Auffassung seiner

Augustin mit den Worten Ausdruck lieh: Aut certe mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo. De Civit. dei XX, 7. Warum »eine derartige Auskunft nicht recht durchschlagen will« (Förster S. 306 Anm. 177 zu S. 174), ist nicht einzusehen.

[1]) De excess. fratr. II, 62.

hierher bezüglichen Vorstellungen Anlaß gegeben.[1]) Je mehr einen indes Lektüre und Reflexion mit der doktrinellen Auffassungs- und terminologischen Ausdrucksweise des Ambrosius bekannt gemacht haben, um so weniger wird er geneigt sein an irgend welche chiliastische Vorstellungen in des Wortes technischer Bedeutung bei ihm zu glauben, um so mehr wird er sich im Gegenteile überzeugen, daß jedes Mißverständnis und damit auch jeder Anlaß unseren Kirchenvater für „einen der letzten Parteigänger der Milli-

---

[1]) Neuestens hält Turmel in seiner Abhandlung L'eschatologie à la fin du IVe siècle in der Revue d' Histoire et de Litterature religieuses, Paris 1900, Année V, a. a. l. p. 99 Ambrosius noch für »einen der letzten Parteigänger der Milliarier«, der allerdings deren Lehre nicht vollständig adoptiert habe (Belege werden nicht erbracht). Ähnlich macht Förster in seiner mehrfach zitierten Schrift a. a. O. S. 174 einer Bemerkung Chr. Baurs gegenüber, der Chiliasmus sei in unserer Periode (4. Jahrh.) bereits verschwunden, geltend, »daß bei unserem Kirchenlehrer die merkwürdige Neigung zur Annahme einer doppelten Auferstehung hervortrete, welche mit den chiliastischen Vorstellungen der früheren Zeit zusammenhänge«..., »daß er unleugbar die Ansicht habe von zwei Auferstehungsakten und dem Zeitraume zwischen dem ersten (der Gerechten) und letzten eine besondere Bedeutung beilege«..., »also wenigstens eine dem Chiliasmus nahekommende Doktrin vertrete«.

Während von den Dogmenhistorikern Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch., 3. Aufl., Bd. 2, Kap. 2 (die Details der Eschatologie), S. 63—67, und Nitzsch, Grundriß der Dogmengesch., Teil 1, Abschn. 5 (Eschatologie), S. 397—404 Ambrosius nicht unter den Vertretern des Chiliasmus aufgeführt wird, zählt Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit, S. 750 unter die »einzelnen nachnikänischen Väter, bei denen noch chiliastische Vorstellungen in etwas durchklingen, als auch sie nicht recht wissen, wie die Zuständlichkeit der Gerechten in der Zeit vor dem allgemeinen Weltgerichte sich zu der nach demselben verhalten werde«, neben Hilarius auch Ambrosius. Die beigefügte Begründung läßt er eigentlich selbst nicht gelten, wenn er weiter unten sagt, daß auch Augustin, »der doch den Chiliasmus durch eine genaue Erklärung von Apok. c. 20 f. (De Civit. dei l. XX) so siegreich bekämpfte«, »über die Zuständlichkeit der Gerechten vor der Auferstehung sich nicht ganz klar werden konnte«. Die Mauriner, Fußnote zu Enarr. in Ps. 1 n. 54 ihrer Ausgabe der ambrosianischen Schriften (M. XIV, 950) glauben, daß Ambrosius nicht seine eigenen, gegen den Chiliasmus lautende Ansicht im fraglichen Exkurs wiedergebe, sondern nur die teilweise in seiner Zeit noch kursierende chiliastische Ansicht einfach zu Wort kommen lasse.

arier" zu halten schwinden muß, sobald die in Frage kommende Stelle (oder Stellen) ins aufhellende Licht der sonst klar vorgetragenen sachlichen und sprachlichen Auffassungs- und Ausdrucksweise gestellt wird. Im folgenden soll nun zunächst der Wortlaut, hierauf die entsprechende Erklärung der einschlägigen Stelle gegeben werden.

Die Stelle beginnt mit einem Schriftzitate (Joh. 5, 28 f.): Multi ergo dormientium in tumulo terrae surgent, qui bene egerunt, in resurrectionem vitae, qui male egerunt, in resurrectionem iudicii. Quod Daniel ait ‚in vitam aeternam', hoc Salvator ‚in resurrectionem vitae' dixit. Item quod ait Daniel ‚in opprobrium et confusionem', Salvator dixit ‚in resurrectionem iudicii'. Unde non expedit nobis ad iudicium venire et non expedit non venire, ne aut praedamnati videamur aut in hac labe vitiorum subeamus tanti pondus iudicii . . . Et ideo quoniam et Salvator duo genera resurrectionis posuit, et Ioannes in Apocalypsi dixit: Beatus, qui habet partem in prima resurrectione (Apoc. 29, 6). Isti enim sine iudicio veniunt ad gratiam. Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur, donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem; aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt. Ideo ergo rogemus, ut in prima resurrectione partem habere mereamur. Sunt, qui resurrexerunt in passione Christi; et isti plane beati, qui acceperunt Christi gratiam et audierunt vocem eius, de qua scriptum est: Venit hora, quando audient mortui vocem Filii dei et, qui audierint, vivent (Joh. 5, 25); et: ingressi sunt in sanctam civitatem (Matth. 27, 52). Puto, quod magis illam significet supernam, quam istam Hierusalem, quam reliquit, quam incusavit, quod in istam pedibus, in illam autem supernam meritis intraverint.[1])

Die Erklärung der vorstehenden Stelle erheischt vor allem eine Orientierung über den Zusammenhang, in dem sie steht. Ambrosius konstatierte und begründete im vorausgehenden eingehender und klarer als an irgend einer

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 53 sq.

anderen Stelle die Allgemeinheit der Auferstehung; auch die Gottlosen (impii) werden auferstehen; Psalm 1, 5 spreche nicht gegen, sondern für diese Annahme. Die Auferstehung der Gottlosen wird freilich nicht das ‚resurgere in iudicio' sein, weil sie bereits gerichtet sind. „Zum Gerichte stehen auf" nur die peccatores, d. h. diejenigen, welche den Glauben hatten, aber über ihre (sündigen) Handlungen Rechenschaft ablegen müssen. Wie die Gottlosen so finden auch die vollkommenen Gerechten ihr endgültig entscheidendes Los sofort nach ihrem Ableben. Darum wird auch über diese nicht mehr förmlich gerichtet werden am Tage der allgemeinen Auferstehung. Auch ihr Auferstehen ist eigentlich kein ‚surgere in iudicio' (auch ‚ad iudicium'), wie das der peccatores (um so weniger ein ‚surgere ad poenam',[1]) ‚ad poenam peracti iam iudicii',[2]) wie das der Gottlosen), sondern das ‚surgere in concilio iustorum' (Ps. 1, 5, auch ‚resurgere in resurrectione vitae', Joh. 5, 28, ‚surgere in vitam aeternam', Dan. 12, 2[3]), d. h. ein Auferstehen zu jener Seligkeitszuständlichkeit, zu welcher die sündigen Gläubigen — und diese sind nach Ambrosius die große Mehrzahl — erst durch die Gerichtssentenz des jüngsten Tages eingeführt werden. Erst an diesem Tage werden auch sie (nach dem vorausgegangenen Läuterungsprozesse im infernus bezw. nach dem Wartezustande im Paradiese) samt ihren Leibern, nachdem ihr definitives Seligkeitslos nunmehr entschieden ist, zu den „Reichen des Himmels" je nach Verdienst emporsteigen. Weil nun die vollkommenen Gerechten, wie oben dargetan wurde, sofort nach ihrem Tode des regnum caelorum und somit jenes definitiven Seligkeitszustandes teilhaftig werden, welchen die gewöhnlichen Gläubigen erst mittels und nach dem ‚surgere in iudicio' antreten können, weil sie mit anderen Worten sofort nach dem besonderen Gerichte des seligen (den sonstigen Gläubigen erst durch die Auferstehung sc. zum Gerichte vermittelten) Lebens — wenn auch vorläufig noch

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 56.

[2]) Ibid. n. 51.

[3]) Ibid. n. 53. 56.

ohne den Leib — gewürdigt werden, bezeichnet Ambrosius ihren himmlischen Zustand vor der leiblichen Auferstehung bereits schlechthin mit „Auferstehung“ und zwar im Unterschiede von der zeitlich folgenden, leiblichen Auferstehung und mit Verwertung des biblischen Sprachgebrauches (Apok. 20, 6) als „erste Auferstehung“.

Daß der Begriff der „ersten Auferstehung“ die Auferstehung der Leiber, also das streng chiliastische Moment, geradezu ausschließt, geht aus dem Gesagten schon hervor, kommt aber noch deutlicher zum Ausdrucke in einer Stelle seines Kommentars zum Lukasevangelium.[1]) Wie oben zwischen der „ersten“ und „zweiten“ Auferstehung so unterscheidet er hier zwischen dem „ersten“ und „zweiten“ Himmelreiche. Und er bezeichnet auch hier den Eintritt ins „erste Himmelreich“ als „Auferstehen“ mit Berufung auf die nämliche Schriftstelle (Dan. 12, 2), mit welcher er an der obigen Stelle die ‚prima resurrectio‘ begründet. Hierbei betont er ausdrücklich, daß dieser in Form der (ersten) Auferstehung erfolgende Eintritt ins „erste Himmelreich“ mit der Ablegung des Leibes (in absolutione corporis, also beim leiblichen Tode) statthabe und daß das primum regnum caelorum in dem ‚dissolvi et esse cum Christo‘ (Phil. 1, 23) bestehe, während das „zweite Himmelreich“ das „Sein bei Christus nach der Auferstehung“ bedeute: Secundum regnum caelorum est post resurrectionem (sc. corporis) esse cum Christo.

Wenn Ambrosius an der obigen Stelle die „erste“ Auferstehung mit den Totenerweckungen beim Tode Christi in Zusammenhang bringt, so ist es ihm bei diesem Analogon, wie der Schluß desselben deutlich zu erkennen gibt, durchaus nicht darum zu tun zu betonen, daß tote Leiber zum Leben zurückgerufen wurden. Das war Mittel zum Zweck. Es sollte vielmehr nur beglaubigt werden, daß den verstorbenen Gerechten die „Gnade Christi“ in der Weise zugute kam, „daß sie auf Grund ihrer Verdienste (durch welche sie der Mitteilung der Erlösungsgnade für fähig und

---

[1]) Expos. in Luc. V, 61.

würdig erachtet wurden) in jenes „obere“ Jerusalem sogleich eintreten konnten. Ob sie durch ein besonderes Privilegium dem Leibe nach in jenes „obere“ Jerusalem, d. h. ins Himmelreich eingegangen sind, bleibt dahingestellt, da Ambrosius hierüber in keinerlei Weise sich äußert.[1])

In einem sehr engen Zusammenhange mit den obigen Unterscheidungen und Eigentümlichkeiten in der formalen Auffassungs- und Darstellungsweise des Zeittermines der leiblichen Auferstehung bei Ambrosius steht die Unterscheidung von verschiedenen „Rangordnungen (Abteilungen) bei der Auferstehung“ (ordines resurrectionis), deren er des öfteren Erwähnung tut. Denn alle werden zwar auferstehen, aber ein jeder, wie der Apostel bezeugt, in seiner Ordnung (I. Kor. 15, 23[2]). Gemeinsam, fügt

---

[1]) Einer bejahenden Antwort scheint De interpell. Iob et Dav. I, 7, 25 entgegenzustehen, woselbst es von Christus heißt: Ipse primogenitus ex mortuis, in quo omnes quidem praerogativam futurae resurrectionis accepimus, solus tamen ipse adhuc resurrectione perpetua resurrexit. Ist letztere Stelle zu premieren, so sind auch die Leiber des Enoch, Elias und Moses vom incolatus paradisi noch nicht in die eigentliche Verklärungszuständlichkeit des regnum caelorum übergegangen. Von ersteren macht dies ohnehin ihr mutmaßliches Wiedererscheinen am Ende der Welt wahrscheinlich.

Wie Ambrosius in seiner Erklärung zum 1. Psalme die ‚resurrectio vitae‘ der Gerechten (nach Joh. 5, 28) ohne Rücksicht auf die leibliche Auferstehung als prima resurrectio zur Bezeichnung ihres Seligkeitszustandes in der sog. Zwischenzeit verwendet, so bezeichnet er auch an einer anderen Stelle (De excess. fratr. II, 92 sqq.) in ähnlicher Weise denselben als ‚vivere‘ im Unterschiede vom ‚quiescere‘, dem charakteristischen Seligkeitszustande der Gerechten, welche des Läuterungsprozesses bedürftig waren. Da auch letztere tatsächlich des Lebens, und zwar in der Begnadigung eines seligen Lebens sich erfreuen (sieh oben), wird jenes ‚vivere‘ wohl ebenfalls verstanden werden müssen von der ‚resurrectio vitae‘ im Sinne der sog. »ersten Auferstehung«. Hierfür spricht auch der Umstand, daß Ambrosius auf jenes ‚vivere‘ mehrere von der Auferstehung handelnde Stellen der Heiligen Schrift (I. Thess. 4, 14. 15) anwendet um es zu begründen, ja dasselbe förmlich auf das ‚meritum resurgendi‘ zurückführt. Aber auch an dieser Stelle hebt der Kirchenvater ausdrücklich hervor, daß jenes Auferstehungsleben bereits ‚in ipsa morte‘ gelebt werde im Unterschiede von der Zeit der allgemeinen leiblichen Auferstehung am Ende der Welt.

[2]) De excess. fratr. II, 92.

er erklärend bei, ist die Frucht der göttlichen Milde, aber verschieden die Abstufung der Verdienste (distinctus ordo meritorum[1]). Damit ist schon angedeutet, daß nicht das zeitliche, sondern das sittliche Moment des Verdienstes den Einteilungsgrund für die Unterscheidung bezw. Verschiedenheit der Auferstehungsordnungen bildet. Ja der Kirchenvater will sichtlich die Gleichzeitigkeit trotz der Verschiedenheit der genannten ordines festgehalten wissen, umgekehrt aber auch die Verschiedenheit der ordines trotz der Gleichzeitigkeit der Auferstehung. Denn wenn auch alle, sagt er, in einem Augenblicke auferweckt werden, so werden doch alle nach der Rangordnung der Verdienste (meritorum ordine) erweckt.[2] Auch an einer früher bereits zitierten Stelle[3]) äußert er sich ähnlich: Alle werden wir geboren, alle werden wir auferstehen. Aber in beiden, im Leben sowohl wie im Wiederaufleben, ist verschieden die Gnade, ungleich die Lage; denn plötzlich, in einem Augenblicke, auf den Schall der letzten Posaune werden die Toten unverweslich auferstehen und wir werden verwandelt werden (I. Kor. 15, 52). Ja selbst im Tode ruhen die einen, während andere leben...[4]) Es ist nun nach der ganzen Ausdrucksweise unseres Heiligen nicht ausgeschlossen, sogar nicht unwahrscheinlich, daß im gleichzeitig vor sich gehenden Auferstehungsakte durch die Wirksamkeit des gleichen Allmachtswunders der distinctus meritorum ordo der Auferstehenden auch zur räumlichen Ausscheidung derselben in verschiedene Auferstehungsgruppen führt. Bestimmt äußert er sich hierüber nicht.

Wieviele ordines resurrectionis unterscheidet nun Ambrosius? In seiner Erklärung zum ersten Psalme erwähnt er deren drei: die Auferstehungsklasse der Gerechten, die der Sünder und die der Gottlosen: Also die „Gottlosen", sagt er, stehen nicht auf im Gerichte, d. i. zum Lose derer, welche sich dem Gerichte zu unterziehen haben. Und die

[1]) De excess. fratr. II, 92.
[2]) Ibid. n. 116.
[3]) Ibid. n. 93.
[4]) Ibid.

„Sünder“ stehen nicht auf in der Versammlung der „Gerechten“. Du siehst, daß wohl die Gottlosen aufstehen, aber nicht aufstehen im Gerichte der (nicht völlig sündelosen) Gerechten, daß ferner die Sünder, wenn sie auch nicht in der Versammlung der (vollkommenen) Gerechten aufstehen, doch aufstehen im Gerichte. So wird ersichtlich, daß diejenigen, welche recht geglaubt und ihren Glauben auch durch Werke betätigt haben, nicht gerichtet werden, sondern in der Versammlung der Gerechten auferstehen. Die Sünder aber, welche unter den Gerechten (inter iustos) nicht auferstehen können, werden im Gerichte auferstehen. Du hast damit zwei (Auferstehungs-)Klassen (habes duos ordines). Als dritte erübrigt jene der Gottlosen, die, weil sie nicht geglaubt haben, schon gerichtet sind. Und darum stehen sie nicht auf im Gerichte, sondern zur Strafe; denn sie haben die Finsternis mehr geliebt als das Licht (Joh. 3, 19). Deshalb ist ihr Gericht die Strafe.[1])

Wie Ambrosius an der zitierten Stelle unter den auferstehenden „Gläubigen“ zwei Klassen (ordines, auch genera[2]) unterscheidet, so nimmt er in seiner Trostrede über die Auferstehung vier solcher Auferstehungsgruppen an. Auf diese deutet er mystisch den vierfachen Posaunenschall, durch welchen auf Gottes Anordnung das lagernde Bundesvolk Israel von den vier Windrichtungen her zum Aufbruche zusammengerufen wurde (Num. 10, 1—10, im Zusammenhalte mit I. Thess. 4, 15. Matth. 24, 31. Luk. 13, 29). Nicht allein auf einzelne, sondern auch auf die Gesamtheit (universitas), sagt er, beziehen sich diese Geheimnisse. Achte nämlich auf die Ordnung der Gnade entsprechend dem Typus des Gesetzes: Wenn die erste Posaune erschallt, sammelt sie die gegen Morgen Lagernden (Num. 10, 5), gleichsam die Bevorzugten und Auserwählten (praecipuos et electos); wenn die zweite (erschallt), die ihnen an Verdiensten nur wenig Nachstehenden (suppares meritis), welche gleichsam gegen den Libanon lagernd die Lasterhaftigkeiten der Heiden aufgegeben

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 56.
[2]) Ibid. n. 89.

haben; wenn die dritte (erschallt), diejenigen, welche vom Sturme dieses Weltmeeres umhergeworfen von den Fluten dieser (irdischen) Zeit ins Wanken gebracht wurden; wenn die vierte (erschallt), diejenigen, welche die Verhärtung ihres Geistes durch die Vorschrift des geistlichen Wortes nicht zu erweichen vermochten. Darum sind sie von Norden her aufgerufen worden. Denn der Nordwind ist nach Salomon ein rauher Wind. Wenn darum auch alle in einem Augenblicke auferweckt werden (also gleichzeitig auferstehen), werden doch alle nach der Stufenfolge ihrer Verdienste (meritorum ordine) erweckt. Deshalb stehen zuerst diejenigen auf, welche durch ein frühzeitiges Entgegenkommen mit frommer Hingabe und durch das Hervortreten mit einem gleichsam schon vor Tagesanbruch aufgehenden Glauben die Strahlen der ewigen Sonne aufgenommen haben. Ich möchte mit Grund dessen Erwähnung tun teils in Hinsicht auf die Patriarchen gemäß dem alttestamentlichen Berichte, teils in Hinsicht auf die Apostel gemäß dem Evangelium. An zweiter Stelle (stehen dem Verdienste gemäß auf) diejenigen, welche die Religion der Heiden verlassend von der sakrilegischen Verirrung zur Zucht der Kirche übergingen. Darum stammen jene ersteren von den Vätern ab, jene letzteren von den Heiden; von jenen nahm das Licht des Glaubens seinen Anfang, von diesen aufgenommen dauert es bis zum Untergange der Welt fort. An dritter und vierter Stelle werden die erweckt, die gegen Süden und Norden sind.[1])

---

[1]) De excess. fratr. II, 107. 115. 116. Wie ohnehin von selbst einleuchtet, lassen sich die vier eben besprochenen Klassen von Auferstehenden ohne weiteres auf die zwei oben besprochenen zurückführen: Die primi et secundi (sc. suppares meritis) sind die »Gerechten«, während die tertii et quarti, die Ambrosius selbst zum Schlusse gleichsam nur als eine Klasse aufführt, die ‚peccatores' bilden.

Zur obigen Ausführung sei noch erwähnt, daß im weiteren Fortgange derselben die Vorstellung der endgeschichtlichen, leiblichen Auferstehung unvermerkt in die Idee der für sie vorbildlichen und bestimmenden heilsgeschichtlichen, geistigen Auferstehung übergeht: In diese vier (Abteilungen von künftig Auferstehenden) teilt sich die Erde; diese vier schließt das (Welt-)Jahr in sich; von diesen vier wird die Welt erfüllt; aus diesen

Wir mögen sonach der allerorts in den ambrosianischen Schriften zutage tretenden historischen, ethischen und mystischen Anwendungsweise der sozusagen alles erfüllenden, durch die diesseitige und jenseitige Heils- und Endgeschichte sich hindurchziehenden Auferstehungsidee bis ins einzelnste nachgehen, wir werden in ihnen kaum wirkliche Spuren des früheren Chiliasmus — vielleicht von einigen sprachlichen Ausdrücken abgesehen, die übrigens mehr die unmittelbare Anlehnung an die Schriftsprache als an das opus irgend eines Milliariers verraten — und keine stichhaltigen Daten auffindig machen, welche überhaupt irgendwie des Ambrosius Überzeugung von der Gleichzeitigkeit der leiblichen Auferstehung aller Menschen am Ende der Welt in Frage stellen könnten.

9. Der äußere Vorgang des Auferstehungsaktes.

Der Auferstehungsakt vollzieht sich, wie Ambrosius immer wieder mit Emphase hervorhebt, in einem einzigen Augenblicke. In diesem Sinne erklärt er: Alle werden wir, wie der Apostel es bezeugt (I. Kor. 15, 52), plötzlich, in einem Momente, in einem Augenblicke erweckt.[1]) Mit dieser nachdrucksvollen Erklärung will er den Gläubigen (außer der Gleichzeitigkeit) vor allem das Wunderbare des Auferstehungsvorganges, die Allgewalt des göttlichen Auferweckungsrufes ins Bewußtsein bringen. Zu diesem Behufe verweist er eingehend auf das Auferstehungswunder in Naim, das auch in dieser Hinsicht ein Vorbild (exemplum) unserer künftigen Auferstehung bildet, wie überhaupt der

---

vier besteht die Versammlung der Kirche. Denn alle, welche in der Gemeinschaft mit der hochheiligen Kirche lebend mit der Bezeichnung des göttlichen Namens benannt werden, sollen die Prärogative der (seligen) Auferstehung und die Gnade der ewigen Wonne erlangen (omnes enim, qui sacrosanctae ecclesiae copulati divini nominis appellatione censentur, praerogativam resurrectionis et delectationis aeternae gratiam consequentur): Denn sie werden kommen vom Aufgange und Niedergange, von Mitternacht und Mittag und zu Tische sitzen im Reiche Gottes (Luk. 13, 29. Näheres bringt hierüber die Lehre vom Endgerichte).

[1]) Exam. IV, 4, 14. De excess. fratr. II, 93. 116.

Herr im Evangelium durch die verschiedenen vorbildlichen Auferweckungsszenen mit der Art und Weise dich bekannt machte, wie du auferstehen wirst (quemadmodum resurgas[1]). Da nun Jesus Christus sprach: Jüngling, ich sage dir, steh auf, da richtete sich der Jüngling auf und fing zu reden an (Luk. 7, 14 f.). Sogleich, fügt Ambrosius bei, richtet er sich auf, sogleich redet er. Etwas anderes ist sonach das Gnadenwalten der Macht, etwas anderes die Ordnung der Natur (alia ergo virtutis gratia, alius ordo naturae[2]). Etwas Ähnliches gewahren wir bei der Totenerweckung an der Tochter des Tempelvorstehers. Wie rasch, erinnert der Heilige, kehrt auf des Herrn Wort der Geist zurück, richtet der Körper zum Leben zurückgekehrt sich auf, wird Speise zu sich genommen, damit das Zeugnis des Lebens (d. i. der wirklichen Wiederbelebung) Glauben finde.[3])

Wie der Kirchenlehrer das ‚quemadmodum resurgas‘ in der Totalität seiner übrigen Momente sich vorstellt, läßt er am deutlichsten erkennen, da er die mehrfach erwähnte prophetische Schilderung des Auferstehungsvorganges bei Ezech. c. 37, deren historischen Sinn er bis ins einzelnste festhält, auf die Auferstehung des Fleisches am Ende der Welt bezieht und mit entsprechenden Erläuterungen glossiert. Groß ist, heißt es eingangs, des Herrn Gnade, daß als Zeuge der künftigen Auferstehung der Prophet beigezogen wird, um auch uns mit den Augen desselben diesen Vorgang anschauen zu lassen. Denn nicht alle konnten wir als Zeugen beigezogen werden. Aber in dem einen (Propheten) sind wir alle (Augen-) Zeugen geworden.[4]) Nach Allegierung des einschlägigen Schrifttextes im Wortlaute (Ezech. 37, 1—7) wird sodann hierzu bemerkt: Sieh nun, er bezeugt, auf welche Weise Gehör und Bewegung in den Gebeinen seien, bevor noch der Odem des Lebens[5]) in

---

[1]) De excess. fratr. II, 77.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. n. 82.

[4]) Ibid. n. 73.

[5]) ‚Spiritus vitae‘ — hier wohl so viel wie Lebensodem (Seele). Oben, De Spirit. st. III, 19, 144 wurde erwähnt, daß Ambrosius unter

sie von neuem gehaucht wird. Denn auch weiter oben ergeht über die dürren Gebeine der Befehl zu hören, als ob sie über ein Gehör verfügten. Und es wird zugleich an dieser Stelle mit prophetischem Ausspruche bezeugt, wie jedes einzelne Glied mit dem ganzen (Leibes-) Gefüge sich verbindet (Ezech. 37, 7 f.). — Nachdem hierauf einerseits des Propheten Zeugenaussage als durchaus verlässig dargetan (quia nec in virum sanctum cadit mendacium nec in tantum error prophetam), anderseits dessen Aussage, daß auf des Herrn Geheiß die Gebeine in ihr Gefüge zurückversetzt wurden, mittels Analogien als möglich und glaubwürdig erhärtet wurde, folgt die wörtliche Fortsetzung des prophetischen Berichtes (v. 9—14) und hierzu die weitere Erklärung: Wir haben gesehen, in welcher Weise die Wiederaufnahme und der erneute Gebrauch des Lebensodems erfolgt. Wir haben erfahren, in welcher Weise die Toten, während die Gräber sich öffnen, herausgerufen werden. Oder soll es befremden, daß auf des Herrn Befehl die Gräber der Verstorbenen sich öffnen, da doch die ganze Erde durch einen einzigen Donnerschlag bis an ihre Enden erbebt, das Meer aus seinen Gestaden tritt . . .? [1])

„Ein Muster und Vorbild des künftigen Auferstehungsvorganges" bietet namentlich auch die Auferweckung des Lazarus in Bethanien. Begreif, wenn du es vermagst, ruft der Heilige erstaunt aus, wie er, obgleich seine Augen noch verhüllt waren (vgl. Joh. 11, 44), seinen Weg (aus dem Monumente) geht, wie er seine Schritte lenkt, wiewohl er an den Füßen noch (mit Grabtüchern) gebunden ist, noch nicht losgelöst, um das Gehen anfangen, und doch gelöst, um das Gehen fortsetzen zu können. Es bleiben die Fesseln und gleichwohl hemmen sie ihn nicht. Es sind die Augen noch verhüllt und gleichwohl sieht er . . . Da nämlich die Macht des göttlichen Befehles in Wirksamkeit trat, bedurfte die Natur nicht der eigenen Leistung . . .; nicht ihrer

---

‚spiritus vitae' (Ezech. 37, 9) den Hl. Geist versteht, der ebenfalls (gleich dem Vater und Sohne) die Toten erwecke. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 5, 15.

[1]) De excess. fratr. II, 71—76.

Gesetzesordnung, sondern dem göttlichen Gebote war sie willfährig... Bevor noch die Fessel des Grabes wurden die des Todes gesprengt . . . Wenn du dich hierüber verwunderst, so bedenke, wer befohlen hat, und höre auf dich zu verwundern, — Jesus Christus, die Kraft Gottes, das Leben, das Licht, die Auferstehung der Toten: Die Kraft richtet den Daliegenden auf, das Leben (vita, vielleicht via?) lenkt seinen Schritt (aus dem Grabe) heraus, das Licht verscheucht das (Grabes-)Dunkel, erstattet wieder das Sehen (des Auges), die Auferstehung gibt zurück das Geschenk des Lebens.[1]) Warum — die Frage wirft kurz vorher Ambrosius auf — ruft Christus (dem Lazarus) mit „lauter Stimme“ (vgl. Joh. 11, 43), gleich als ob er nicht in Kraft des Geistes zu wirken, gleich als ob er nicht schweigend zu gebieten pflegte? Seiner Antwort zufolge sollte bestätigt werden des Apostels Zeugnis über die novissima tuba, auf deren Schall die Toten erstehen werden (I. Kor. 15, 53): Tubarum enim crepitus vocis metitur elatio.[2]) Übrigens diente das „laute“ Rufen des Herrn bei der Totenerweckung in Bethanien einem apologetischen Zwecke, der für die Endzeit in Wegfall kommt, so daß hier an ein solches wohl nicht zu denken ist. Letzteres deutet Ambrosius hinlänglich an, wenn er weiter unten den Schall der Posaune, durch welchen die Toten erweckt werden, auf Geistiges bezieht und bemerkt, „daß nicht durch das Tönen des Erzes, sondern durch das Wort der Wahrheit (verbo veritatis) die Toten belebt würden“.[2])

So wird denn, wie aus der vorstehenden Abhandlung ersichtlich sein dürfte, das Wort des hochgefeierten Kanzelredners immer wieder zum Heroldsruf der künftig bevorstehenden, aber auch zum Weckruf der sittlich vorzubereitenden Auferstehung, der seine Predigt mächtig durchtönt. Und da ihm dieselbe in der praktischen Reflexion durchweg als gleichbedeutend mit der „seligen Auferstehung“ gilt, schlägt jener Heroldsruf naturgemäß so recht mit dem

[1]) De excess. fratr. II, 77—80.
[2]) Ibid. n. 110.

Wohlklange einer vox laetitiae, als frohe Heilsbotschaft im schönsten Sinne des Wortes ans lauschende Ohr und ins heilsbegierige Herz seiner Zuhörer. Als Gegenstand freudigster Erwartung und zuversichtlichster Hoffnung empfangen sie darum den Auferstehungsgedanken aus dem Munde ihres seeleneifrigen Oberhirten. Und dieser Auferstehungsgedanke wird von selbst zum wirksamsten, nimmerversiegenden Trostgrund in jeglicher Erdennot, zum lindernden Balsam für jegliches Wundenweh, und sollte Schmerz und Leiden zu Todesmarter sich steigern.[1])

III. Die Lehre vom künftigen Weltgerichte.

1. Wesens- und Zeitbestimmung des künftigen Gerichtes.

Wie die Auferstehungsidee so tritt auch der Gedanke an das künftige Gericht aus der Gesamtvorstellung unseres Kirchenvaters von der Wiederkunft Christi in scharfen Umrissen heraus. Den Spuren eines göttlichen Gerichtes begegnet derselbe zwar allüberall in der Heilsgeschichte. Denn er betrachtet gewissermaßen jegliches Walten und Eingreifen Gottes in dieselbe unter dem Gesichtspunkte einer richterlichen Tätigkeit Gottes im weiteren Sinne. Manifestationen des Gerichtes Gottes „süß für den, der sie beachtet, bitter für den, der sie außeracht läßt", erblickt er in den verschiedenen Strafen, welche so oftmals schon in dieser Welt die Gottlosen ereilten, aber auch in den Belohnungen, mit denen Gott so oftmals das Tugendleben seiner Gerechten schon in diesem Leben auszeichnete.[2]) Aber auch die schweren Heimsuchungen und Prüfungen, welche Gott so häufig über die Gerechten hereinbrechen läßt, sind als Gerichte Gottes anzusehen und als solche willig hinzunehmen. Das bildet gerade den Trost der Gerechten sich sagen zu können: Das ist des Herrn Gericht

[1]) Cf. e. g. De excess. fratr. II, 3. 50. 70 sqq. De Iac. I, 7, 31.
[2]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 7, 15 sq.

(haec iustorum est consolatio: hoc est Domini iudicium[1]). Selbst in dem von Christus geoffenbarten, vollkommenen Sittengesetze, speziell in dem sogar die Feindesliebe umfassenden Gebote der christlichen Nächstenliebe sieht der Kirchenvater nur den Ausdruck jener „Gerichte Gottes (auch iudicia Christi, iudicia legis genannt), die wie ein Abgrund zahllos und unerforschlich (vgl. Röm. 11, 33) sind".[2]) Wir sind belehrt, daß selbst richterliche Entscheidungen menschlicher Autoritäten vielfach nur als der Ausdruck unmittelbar göttlicher Gerichte sich darstellen. Einen Nachweis hierfür biete die Geschichte Salomons (III. Kön. 2, 3) und Daniels (c. 13), durch die bezeugt werde, „daß auch Richter nicht ohne den (Hl.) Geist zu urteilen vermögen" (vgl. Ps. 6, 2; 49, 21. Joh. 16, 7 f.) . . . Denn nur der Geistliche (spiritalis) beurteilt alles (I. Kor. 2, 15[3]) . . . Aber nicht bloß in der äußeren Heilsgeschichte der Menschheit, sondern auch im Innenleben des einzelnen Menschen vollziehen sich für und für die Gerichte Gottes; denn es hat ja jeder einzelne sich selbst und seinen Geist zum strengen Richter über sich, zum Rächer des Frevels, zum Bestrafer des Verbrechens.[4]) Es verrät sich unser Gewissen vor Gott mit seinen geheimen Gedanken, durch welche teils die Sündhaftigkeit verurteilt, teils die Unschuld verteidigt wird, als Zeuge (des göttlichen, schon in der Natur des Menschen hinterlegten Sittengesetzes.[5])

Insbesondere trat mit Christi erster Ankunft das Gottesgericht in der Welt in volle Wirksamkeit. Denn wie nach der Heiligen Schrift[6]) so gestaltet sich auch nach der Auffassung unseres Heiligen in der christlichen Ära die Entscheidung für oder wider Christus bezw. der fortwährende Ausscheidungsprozeß der Menschen in Erlöste und Unerlöste

---

[1]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 18, 5—9; serm. 14, 29.

[2]) Ibid. serm. 14, 28.

[3]) De Spirit. st. III, 6, 36 sqq.

[4]) Epist. 2 ad Constantium n. 10.

[5]) Epist. 73 ad Irenaeum n. 3.

[6]) Vgl. Atzberger, Die christliche Eschatologie a. a. O. n. 285, S. 356.

zu einer Art Entscheidungsgericht für dieselben, namentlich auch zum (gewissermaßen endgültigen) Verdammungsgerichte für die Gottlosen und Ungläubigen nach dem stets in diesem Sinne interpretierten Ausspruche Christi: Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet (Joh. 3, 18). Daß unter dieser Voraussetzung gerade das Auftreten des Antichrist zu einem Entscheidungsgerichte für das zu jener Zeit lebende Geschlecht und zwar zum Verdammungsgerichte werden muß, das über „sein Volk" ergeht, ist klar und wurde bereits oben ausführlich dargetan. Mit dem sog. besonderen Gerichte nach dem Tode findet die mit der ersten Ankunft Christi verbundene göttliche Richtertätigkeit, soweit sie in der Heilsgeschichte des einzelnen Menschen in Kraft tritt, einen gewissen Ruhepunkt und Abschluß in der früher besprochenen Weise.

Die definitive Ausscheidung der gesamten Menschheit in zwei Gruppen und zugleich die endgültig abschließende Entscheidung über die gesamte religiös-sittliche Entwicklung der Menschheit bringt aber erst das mit der Wiederkunft Christi verbundene Gericht, das ebendeshalb in der Schilderung unseres Kirchenvaters den Charakter eines allgemeinen Weltgerichtes annimmt. Die Tatsache oder wirkliche Existenz dieses künftigen Gerichtes betrachtet Ambrosius als eine dem christlichen Glaubensbewußtsein so bekannte, von ihm so unzweifelhaft anerkannte Offenbarungswahrheit, daß er sich nirgends in förmlicher Beweisführung hierfür ergeht. Er bedient sich vielmehr derselben als verlässiger Basis, auf die er den Wahrheitsbeweis anderer Offenbarungstatsachen stützt, so z. B. den moralischen Auferstehungsbeweis, den er aus der im dereinstigen Gerichte zum vollen Austrag gelangenden Gerechtigkeitsidee schöpft; ferner die Notwendigkeit der latreutischen Verehrung, die wir Christo zollen und schon in Rücksicht auf seine richterliche Vollgewalt, der wir alle dereinst unterstellt werden, erweisen sollen.[1] Selbst zum Zwecke der Beglaubigung des (seligen) Lebens nach dem Tode und damit auch des

[1]) Cf. De fid. II, c. 12 sq.

bonum mortis muß der Hinweis auf das Gericht nach dem Tode dienen.[1])

Chronologisch fällt der Tag des Gerichtes, wie mehrfach schon erwähnt wurde, mit dem Tage der Wiederkunft Christi und der Auferstehung der Leiber zusammen. In ihm finden gerade die beiden letzteren großen Endereignisse ihre unmittelbare Zweckbestimmung.[2]) Hieraus ist zugleich ersichtlich, daß das Gericht, was die zeitliche Aufeinanderfolge anlangt, erst als dritter Akt im großen Weltvollendungsdrama an die Wiederkunft Christi und die allgemeine Auferstehung sich anschließen wird. Letzteres folgt übrigens auch daraus, daß die Auferstehung die notwendige Voraussetzung zur vollen Realisierung der Idee des göttlichen Gerichtes in ethischer Hinsicht bildet.[3])

2. Die Person des Richters. Die Mitrichtenden.

Richter am Tage der Vergeltung ist Gott. Das besagt schon der Name „Gericht Gottes", „göttliches", „himmlisches Gericht" (iudicium dei, iudicium divinum, iudicium caeleste[4]). In der göttlichen Natur begründet kommt die richterliche Tätigkeit in gleicher Weise allen drei Personen in Gott zu. So wird den Mazedoniern gegenüber der Nachweis geführt, „daß der Hl. Geist in gleicher Weise überführe (arguat), wie der Vater überführe und der Sohn überführe (vgl. Joh. 16, 7)", und „daß der Herr Jesus, wie wir vernommen hätten (vgl. II. Thess. 2, 8), im Geiste nicht allein richte, sondern auch bestrafe", was seinen Grund in der „unteilbaren Einheit", in der „Einheit der Natur", in der „Einheit der Macht" habe.[5])

---

[1]) De bon. mort. 4, 14.

[2]) Cf. De Abrah. II, 9, 66: adventus Domini secundus, qui futurus est iudicii dies. Expos. in Luc. X, 33: cum iudicii die venturus sit Dominus . . . Ibid. n. 44. De excess. fratr. II, 84: redire (Christum) ad iudicium. De vid. 3, 15. De Abrah. II, 9, 66. Enarr. in Ps. 1 n. 51. 56: surgere in iudicio. De interpell. Iob et Dav. I, 5, 15: (resurgentes) in iudicium resuscitantur.

[3]) Cf. De excess. fratr. II, 52. 88. De poenit. I, 17, 95.

[4]) Cf. De Noe 26, 96. Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17; serm. 20, 15.

[5]) Cf. De Spirit. st. III, c. 6. 7.

In ähnlicher Weise wird in unseren Schriften auch dem Sohne Gottes der Besitz der richterlichen Vollgewalt des Vaters vindiziert. Die Begründung wird vor allem auf das Zeugnis Christi selbst zurückgeführt, daß der Vater niemand richte, sondern alles Gericht dem Sohne gegeben habe (Joh. 5, 22). Diesen nämlichen Ausspruch Christi nimmt nun der Kirchenvater zum Ausgangspunkte, um sich den Arianern gegenüber über den Sinn dieser Übertragung der richterlichen Gewalt durch den Vater auf den Sohn näher auszusprechen. Nachdem er zuvor die Leugner der Gottheit Christi daran erinnerte, daß der Vater so wenig eine Herabsetzung seines Sohnes von ihnen wünsche, daß er gerade ihn zu ihrem Richter bestellt habe, betont er, daß die richterliche Gewalt des Sohnes prinzipiell auf seine göttliche Natur bezw. auf seine im Schöpfungsakte begründete Herrschaft über jegliche Kreatur zurückgehe.[1]) Ihm teile der Vater alles Gericht mit auf dem Wege der Zeugung, nicht der Gnade (dedit utique generando non largiendo[2]). Und wie hätte auch der Sohn dasselbe als dessen bedürftig empfangen sollen, der doch alles aus nichts erschaffen hat? Wenn er die Natur erschaffen hat, sollte er nicht das Gericht über dieselbe besitzen?[3]) Als Herr des Himmels und der Erde ist er auch der Richter über alles.[4]) Durch diese Mitteilung der richterlichen Gewalt an den Sohn erleidet selbstverständlich der Vater in nichts eine Einbuße seiner Macht. Wir müßten, ruft Ambrosius entrüstet aus, die Ansicht gotteslästerlich nennen, daß der Vater in der Weise dem Sohne das Gericht übertragen habe, daß er es selbst nicht mehr innehabe. Er hat es inne; er kann dessen gar nicht verlustig gehen, was die göttliche Majestät von Natur besitzt.[5]) Was endlich den

[1]) Grundhaft eignet daher dieselbe keinem, auch dem höchstbegnadigten Geschöpfe nicht. Moses, so führt Ambrosius Christum redend ein, ist bloß euer (der Juden) Ankläger, weil er die richterliche Gewalt nicht besitzt, die nur seinem Schöpfer zukommt. Epist. 77 ad Horontianum n. 13.

[2]) De fid. II, 12, 100.

[3]) Ibid. V, 6, 68.

[4]) Epist. 77 ad Horontianum n. 12.

[5]) De fid. V, 5, 67.

Zweck der Übertragung aller richterlichen Gewalt an den Sohn betrifft, so hat sich Christus selbst hierüber geäußert. Es hat nämlich der Vater dem Sohne alles Gericht gegeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren (Joh. 5, 22 f.). Nicht also die Gewalt des Sohnes, sondern unsere Erkenntnis hat hiervon einen Vorteil.[1])

Näherhin fällt die Abhaltung des Gerichtes, speziell des Endgerichtes, in die Wirkungssphäre des Menschensohnes. Sie bildet ja nach der ganzen Auffassungsweise des Kirchenvaters den Hauptzweck seiner glorreichen Wiederkunft am Ende der Tage. Er pflegt darum die richterliche Gewalt Christi über uns nicht bloß als das schöpferische Vorrecht seiner göttlichen Natur, sondern noch viel häufiger als den Ausfluß seines soteriologischen Mittleramtes zu würdigen. Die Versicherung Christi, „ich richte niemand" (Joh. 8, 15), sei keine Instanz gegen das Richteramt, dessen er bei seiner Wiederkunft walten werde. Denn fürs erste sei dieselbe auf die Zeit der ersten Ankunft Christi zu beziehen, in der er nicht sowohl die Verurteilung, sondern vielmehr die Erlösung bezweckte und bewirkte.[2]) Auf seine zweite Ankunft sie beziehend wollte Christus, indem er den Nachdruck auf das Pronomen „ich" legte, nur beteuern, daß er nicht nach eigener Willkür, sondern nach der Norm des objektiven Sittengesetzes und entsprechend dem objektiven Tatbestande richten werde. Der Sinn des ‚ego non iudico vos' umschreibt sich sonach: Nicht auf mich, sondern auf euch selbst kommt es an, wie das Urteil über euch lauten wird. Es deckt sich sonach mit dem anderen Ausspruche Christi: Ich kann nichts von mir selbst tun (Joh. 5, 30[3]).

[1]) De fid. V, 6, 68.

[2]) Epist. 77 ad Horontianum n. 13: Pulchre autem dicitur Iudaeis mystice: ego vos non iudico, id est ego, universorum redemptio, ego, peccatorum remissio, vos non iudico, quia me non recepistis. Non iudico, qui libenter indulgeo. Ego non iudico, qui sanguine meo redimo peccatores. Ego non iudico, qui deleo iniquitates et memor non ero (Isai. 43, 25). Ego non iudico, qui malo vitam quam mortem peccatoris (Ezech. 18, 23). Ego non iudico, qui non damno, sed iustifico confitentes...

[3]) Epist. 77 ad Horontianum n. 11: Non possum a me facere quidquam. Iustitia in iudicando, non potentia est in iudicando. Ego non

Gerade aus dem Bewußtsein, daß die richterliche Gewalt beim Endgerichte in den Händen des Erlösers liegt, schöpft die Paränese des heiligen Lehrers jenen Beweggrund, welcher das Vertrauen der Gläubigen inmitten ihrer bangen Furcht vor der Strenge des Gerichtes immer wieder aufrichten müsse. Es besteht Furcht, äußert er, es möchte der Richter allzu strenge sein. Sieh zu, mahnt er beruhigend auf die Person des Richters verweisend, wen du als Richter hast! Christo gab doch der Vater alles Gericht. Wird er dich nun verdammen können, den er vom Tode erlöst, für den er sich hingeopfert, dessen Leben er als Preis seines Todes erkennt? Wird er nicht vielmehr sagen: Was nützte mein Blut (Ps. 29, 10), wenn ich den verurteile, den ich selbst gerettet habe? Ferner siehst du bloß den Richter und siehst nicht den Mittler. Kann der ein allzu strenges Urteil fällen, der nicht aufhört, Fürsprache einzulegen, damit uns die Gnade und die Versöhnung mit dem Vater zuteil werde![1]) — Mit welch eigentümlichen Auffassungen bezüglich des Endgerichtes derartige Reflexionen über die Person des Richters im Zusammenhange stehen, wird sich unten in der Besprechung der Wirkungen des allgemeinen Gerichtes zeigen.

An der richterlichen Funktion Christi werden auch noch andere Personen aktiven Anteil nehmen. So scheint der Kirchenvater zunächst eine Art Mitrichteramt der Apostel beim allgemeinen Gerichte auf Grund des Ausspruches Christi Matth. 19, 28 anzuerkennen. Er bezieht zwar die ihnen gegebene Versicherung vom „Sitzen über zwölf Thronen" im weiteren Sinne auf ihre „Nachfolge (Christi) in der geistlichen Gnade" überhaupt (pro successu spiritalis gratiae aestimare debemus[2]), kehrt aber hierbei doch in

---

iudico, sed facta tua de te iudicant, ipsa te accusant et ipsa condemnant. Leges te adiudicant, quas iudex non converto, sed custodio. Nihil ex me ego profero, sed ex te forma iudicii in te procedit. Secundum quod audio, iudico, non secundum quod volo. Et ideo iudicium meum verum est, quia non voluntati indulgeo, sed aequitati.

[1]) De Iac. I, 6, 26. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 29.

[2]) De fid. V, 6, 74.

erster Linie das richterliche Moment hervor. Nicht bedeuten, sagt er an einer anderen Stelle, die zwölf Throne irgend welche materielle Vorrichtungen zum Sitzen,[1]) sondern gleichwie Christus in Gemäßheit seiner Gottebenbildlichkeit auf Grund der Kenntnis der Herzen und nicht in Form des Fragens nach dem Tatbestande richtet, so konstituieren auch die Apostel mittels der Belohnung des Glaubens und der Verfluchung des Unglaubens einen geistlichen Gerichtshof (vgl. Luk. 22, 29), indem sie mit Kraft den Irrtum zurückweisen und mit Unversöhnlichkeit die Gotteslästerer verfolgen.[2]) Die richterliche Tätigkeit der Apostel, die an dieser Stelle auf den diesseitigen, religiös-sittlichen Scheidungsprozeß der Menschheit bezogen wird, scheint nur eine Akkommodation der richterlichen Funktion im engeren Sinne zu sein, welche die Apostel beim großen Entscheidungsprozesse über die ganze Menschheit am Ende der Welt bekleiden werden. Letzteres wird nahegelegt durch die Erläuterung, welche Ambrosius zu Ps. 118, 121 gibt und in welcher er mit Bezugnahme auf Matth. 19, 27 f. ausdrücklich hervorhebt, daß Petrus „durch des Herrn Erlösers Bescheid eine so große Auszeichnung zugesichert erhielt, daß er nicht bloß selbst in keinerlei Weise dem Gerichte unterstellt, sondern daß vielmehr angekündigt wurde, er werde über die Verdienste der anderen zu Gericht sitzen“.[3]) Diese aktive Beteiligung der Apostel am jüngsten Gerichte darf um so mehr angenommen werden, als Ambrosius von den Gerechten überhaupt sagt, daß sie mit dem Gerichte Christi (sc. das sie zu dem ihrigen machen) Rache nehmen würden am Teufel und seinem Anhange und an allen übrigen, die ihnen zu schaden trachteten (... sumpturae etiam

---

[1]) Neque duodecim throni tamquam aliqua corporalis sunt receptacula sessionis. Den gleichen Gedanken spricht er auch in der vorher zitierten Stelle aus.

[2]) Expos. in Luc. X, 49.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 10: Tantum gratiae Domini Salvatoris sententia (retulit), ut non solum minime subdendus ipse iudicio, sed etiam iudicaturus de aliorum meritis ipse nuntiaretur.

Christi iudicio de diabolo et eius ministris ceterisque, qui sibi voluerunt nocere, vindictam [1]).

Auch die Engel, welche nach dem Vorgange der Heiligen Schrift bei Ambrosius überall als Vollzugsorgane des göttlichen Willens in den Gang der Heilsgeschichte des Menschen und der Menschheit eingreifen, werden nach seiner ausdrücklichen Lehre am Gerichtstage als ‚ministri ultionum‘ auftreten. Schon bei Ezechiel (9, 6) beauftragt sie der Herr die Gläubigen gesondert von den abgefallenen Geistern ins Gericht zu führen, [2]) wie sie auch dessen „Vollstrecker“ (exactores) sind, die im Auftrage des Richters (vgl. Matth. 22, 13) die Verurteilten in den Kerker überführen werden (vgl. Matth. 23, 49 sq. [3]).

Endlich soll gleich an dieser Stelle auch noch des persönlichen Anklägers der Sünder vor dem Gerichte Gottes, der voll der feindseligsten Absichten gegen sie ist, Erwähnung geschehen. Diese Rolle des Anklägers liegt in der Hand des Teufels. Wenn wir sündigen, erklärt der Kirchenvater, werden wir zu unserer Schmach dem Teufel überliefert, so daß er, unser Feind, am Tage des Gerichtes unser Ankläger und Verräter sein wird. [4]) Er gilt ihm darum als „der Ankläger“ (accusator) im eminenten Sinne. Du darfst ja nicht glauben, daß er (sc. der einstens mit seinen Dienern Zeuge deines sündhaften Beginnens gewesen ist) vor Gericht in trügerischem Einvernehmen mit dir schweigen werde (noli putare, quod colludium tibi praestet silentii [5]), mit dem er das gemeinsame Straflos teilen will. [6]) Statt trügerischer Selbsttäuschung sich hinzugeben soll man lieber auf dem Wege reumütiger und aufrichtiger Selbstanklage im Bußgerichte

---

[1]) De Abrah. II, 9, 66.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22.

[3]) Expos. in Luc. VII, 155.

[4]) Enarr. in Ps. 38 n. 30.

[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 13. Der Ausdruck colludium (auch collusio) ist der Rechtssprache entnommen und bezeichnet jenes Scheinmanöver vor Gericht, nach welchem zwei Personen oder Parteien im heimlichen Einvernehmen miteinander stehen (unter der Decke »zusammenspielen«), während nach außen Gegnerschaft geheuchelt wird.

[6]) Ibid.

der Anklage des Teufels beim Endgerichte aus dem Wege gehen. Der Herr will nicht, versichert der Heilige, daß dich der Teufel schließlich höhne und dich des Verschweigens deiner Sünden zeihe. Komm deinem Ankläger zuvor! Wenn du dich nämlich selbst anklagst, dann brauchst du (im Gerichte) keinen Ankläger zu fürchten.[1]) Laßt uns fliehen, mahnt er bei einer anderen Gelegenheit, vor den verruchten Verleumdern (calumniatores, die Dämonen), welche die Sünde in uns bewirken und hernach in Form der feindseligsten Anklage Verleumdungen wider uns ersinnen, indem sie uns dessen beschuldigen, was sie doch selbst veranlaßten.[2])

3. Der sittliche Grundcharakter des Endgerichtes.

Indirekt verleiht Ambrosius dem sittlichen Charakter des Endgerichtes schon dadurch kräftigen Ausdruck, daß er die leibliche Auferstehung als Postulat der Gerechtigkeit zur Ermöglichung eines gerechten Gerichtes hinstellt und gerade über dieser Grundanschauung seinen moralischen Auferstehungsbeweis aufführt. Die unmittelbare Bürgschaft der sittlichen Beschaffenheit des Endgerichtes liegt vor allem in der Person des Richters, der ein „wahrhafter und gerechter Richter" (verus et iustus iudex) ist,[3]) der nach dem Grundsatze handelt, daß die Gerechtigkeit im Gerichte ausschlaggebend sein müsse und nicht die Macht . . ., daß nicht der Willkür gefrönt werden dürfe, sondern der Rechtlichkeit,[4]) der eben deshalb nach der Beschaffenheit unserer Handlungen (pro nostrorum qualitate factorum) Strafe und Lohn verhängt.[5]) Die Qualität unserer Handlungen selbst beurteilt er nicht nach dem äußeren Erfolge derselben, sondern nach der Gesinnung des Geistes (ex mentis habitu..., non aliquo factorum exitu[6]), so daß die gerichtliche Beur-

[1]) De poenit. II, 7, 53. Cf. De parad. 14, 71.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 16. Cf. Expos. in Luc. VII, 150. 153.
[3]) Expos. in Luc. II, 60.
[4]) Epist. 77 ad Horontianum n. 11.
[5]) Expos. in Luc. II, 60.
[6]) Ibid. I, 18. Cf. De Abrah. II, 6, 36.

teilung des einzelnen nach Maßgabe der vorhandenen Verdienste erfolgt (unumquemque pro competentium iudicat ratione meritorum[1]).

Neben der Eigenschaft der Gerechtigkeit (iustus iudex) betont Ambrosius an der obigen Stelle das Moment der Wahrheit (verus iudex). Die Möglichkeit einer vollen sittlichen Würdigung der menschlichen Handlungen, die Bürgschaft, daß die Wahrhaftigkeit des Richters mit der Wahrheit des Gerichtes, die subjektive Entscheidung mit dem objektiven Tatbestande wirklich übereinstimmt, ist beim jüngsten Gerichte gegeben mit der Allwissenheit des Richters: Nicht jeder, bekennt der Heilige, der vor Menschen gerecht ist, ist auch vor Gott gerecht. Anders sehen Menschen, anders sieht Gott. Die Menschen sehen nach dem Augenscheine (in facie), Gott sieht ins Herz. Und so kann es sein, daß mir jemand durch erheuchelte Vollkommenheit gerecht zu sein scheint, während er vor Gott nicht gerecht ist . . . Der Herr kann nicht getäuscht werden. Die Gerichte des Herrn sind wahr (Ps. 18, 10), die Urteile der Menschen aber sind oft trügerisch. Darum sprechen sie vielfach dem Ungerechten das Verdienst der Gerechtigkeit zu, während sie den Gerechten mit Haß verfolgen oder mit Verleumdung verdächtigen. Der Herr kennt indes die Wege (Vulg.: Tage) der Unbefleckten (Ps. 36, 18) und hält einen nicht statt für sündhaft für lobenswert und statt für lobenswert für sündhaft.[2]) Als ‚arbiter occultorum' wird er seines Richteramtes walten, vor dem die Gedanken, wie aus der Heiligen Schrift erhelle (vgl. Matth. 9, 4. Luk. 6, 8), am Tage liegen.[3])

Der Heiligkeit und Wahrheit des Gerichtes geschieht durch nichts Eintrag, auch nicht etwa durch eine leidenschaftliche Indignation des Richters. Denn nicht um eine solche kann es sich handeln, wenn vom Zorne Gottes die Rede ist (vgl. Ps. 37, 2). Gott überkömmt keine leidenschaftliche Anwandlung, so daß er zornig würde, da er einer

---

[1]) Expos. in Luc. I, 18.

[2]) Ibid. Cf. De Abrah. II, 6, 36. De offic. ministr. I, 3, 9.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 52. Enarr. in Ps. 38 n. 13.

Leidenschaft überhaupt gar nicht fähig ist. Er scheint nur zu zürnen, weil er straft; uns scheint es so, weil wir selbst mit Leidenschaftlichkeit zu strafen pflegen ... Es ist Sprachgepflogenheit, daß wir von einem Sträfling sagen, er sei der Rache der Gesetze in die Hände gefallen (iram incidit legum), nicht als ob er eigentlich der Rache der Gesetze verfallen wäre, sondern vielmehr der Strenge der Gesetze ... Nicht zürnt der Urheber der Gesetze, der nur Furcht einflößen, nicht aber Strafe verhängen will.[1])

Von unbilliger Strenge wird so wenig zu merken sein, daß im Gegenteil die Güte, welche der Sohn Gottes als göttliches Attribut besitzt,[2]) auch in seiner Eigenschaft als Richter zur Geltung gelangen wird.[3]) Es verbindet sich, wie Ambrosius annimmt, seine richterliche Tätigkeit in der Weise mit seiner Barmherzigkeit, daß die Wahrheit des Gerichtes gerade durch die Barmherzigkeit des Herrn gemildert wird,[4]) daß also einer, selbst wenn er kein rechtes Vertrauen auf seine Werke setzen kann, doch um des Wortes Gottes willen auf eine Milderung des Urteils hoffen darf (ut etiam, qui diffidit operibus suis, propter Verbum tamen dei clementiorem speret sententiam[5]). So begegnen wir denn auch in diesem Zusammenhange jener Lieblingsidee unseres Heiligen, die nicht belanglos für den Ausgang des Gerichtes bleiben kann.

4. Der vindikative Grundcharakter des Endgerichtes.

Ambrosius wahrt[6]) dem Endgerichte durchgängig den Grundcharakter eines „Sündengerichtes" (iudicium peccati[7]) und „Strafgerichtes" (ultionis iudicium[8]). Die beim Gerichte

---

1) Enarr. in Ps. 37 n. 19.
2) De fid. II, c. 2.
3) Ibid. n. 28.
4) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 30.
5) Ibid. serm. 20, 24.
6) Vgl. über die einschlägige Schriftlehre Atzberger, Die christliche Eschatologie, n. 289, S. 361.
7) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 19.
8) De Noë 16, 95.

dienenden Engel erscheinen darum als ‚ministri ultionum'.[1]) Das Gericht selbst wird umschrieben mit „künftiger Zorn" (futura ira[2]).

Als Straf- und Rachegericht ist naturgemäß das Endgericht für den Menschen Gegenstand der Angst und des Schreckens, ein ‚terribile iudicium'.[3]) Bitter ist darum für uns der Tag des Gerichtes, den wir fürchten. Allen erscheint er unselig, weil er voll des Schreckens ist.[4]) Sogar Unschuldigen wird dieser Zorn (des Herrn am Ende der Welt) furchtbar vorkommen (quae iracundia terribilis etiam innocentibus[5]); sogar derjenige, welcher gekrönt wird, wird Schmerz empfinden, weil der Gerechte die Trübsal des Bruders gleichsam als seine eigene betrachtet.[6]) Christus selbst teilt dieses Mitleid mit den Gerechten. Weil nämlich diejenigen gerichtet werden, die Böses getan haben, wird der Tag vom Richter selbst ein „böser" (dies mala, Ps. 40, 2) und „harter" Tag (dies aspera) genannt, auf daß du erkennest, daß er mit uns im Evangelium Mitleid empfindet, der auch in den Propheten es empfunden hat.[7])

Noch mehr müssen den Sünder, der sich schuldig weiß, die Schrecken des Gerichtes treffen. Ambrosius verweist zum Belege hierfür auf die Erfahrungen im irdischen Leben und schließt hieraus: Wenn schon menschliche Gerichte Übeltätern soviel Schrecken einflößen, um wieviel mehr Furcht müssen die göttlichen wecken![8]) Den Sündern gilt das Wort: Es werden bestürzt diejenigen, welche zum Gerichte auferstehen (Joh. 5, 29[9]). — Freilich nicht im gleichen Maße furchtbar erweist sich für die einzelnen Sünder das künftige Strafgericht Gottes. Es wird vielmehr nach Maßgabe der Freveltaten vom Rechte des ihnen

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22.
[2]) Enarr. in Ps. 37 n. 2. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 8, 26.
[3]) De bon. mort. 4, 14.
[4]) Enarr. in Ps. 40 n. 7.
[5]) De interpell. Iob et Dav. I, 8, 26.
[6]) Enarr. in Ps. 40 n. 7. Unter Bruder ist der ‚peccator' gemeint.
[7]) Ibid.
[8]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17.
[9]) De interpell. Iob et Dav. I, 5, 15.

gebührenden Zornes Gebrauch gemacht.[1]) So steigert z. B. die Verstockung, mit der einer in der Sünde verharrt, die Strenge des Gerichtes (auget futuri iudicii severitatem), damit er die verdiente Vergeltung seiner Verirrungen empfange.[2]) Umgekehrt werden wir dadurch leichter (tolerabilius) den Weg zum Gerichte zurücklegen können, daß wir uns in die Grabkammern zurückziehen dürfen, um nicht durch einen sich noch länger hinziehenden Aufenthalt auf der terra impiorum mehr Sünden und damit noch größeren Zorn Gottes auf uns zu häufen. Letzterer Gedanke kehrt in unseren Schriften des öfteren wieder.[3])

Wenn bei Ambrosius das künftige Weltgericht vorwiegend den Charakter eines ‚iudicium peccati' mit den eben

---

[1]) De excess. fratr. II, 68.

[2]) De bon. mort. 7, 29.

[3]) Cf. De excess. fratr. II, 67 sq. So heißt es in der Besprechung von Isai. 25, 8. 9; 26, 18: Ros enim, qui abs te, sanitas est illis (sc. qui in monumentis sunt), terra vero impiorum peribit. Ambula, populus meus, et intra in recessus tuos. Abscondere aliquantulum, donec transeat ira dei. Quam bene recessus esse signavit tumulos mortuorum, quibus pauxillulum abscondimur, ut in iudicium dei, quod pro nostris sceleribus ius debitae indignationis assumet, tolerabilius transire possimus! Vivit igitur, qui absconditur et quiescit quasi e medio se subtrahens et recedens, ne eum arctionibus laqueis mundi huius involvat aerumna, quibus repositam resurrectionis esse laetitiam sanitatemque corporum solutorum divino rore reparabilem caelestia oracula . . . pollicentur. Unter ira dei ist an dieser Stelle der über der ‚terra impiorum' entbrannte Zorn Gottes überhaupt zu verstehen. Da die Bosheit gerade in consummatione saeculi (Antichrist) sich aufs höchste steigern und dementsprechend auch der Zorn Gottes gerade in dieser Zeit aufs heftigste entbrennen wird, darum wird an der Parallelstelle De interpell. Iob et Dav. I, 8, 26 das Gebet Jobs, ‚utinam in inferno me conservares, absconderes autem me etc.' (Job 14, 13 f.), gerade hierauf bezogen und der Gedanke ausgesprochen: Recte ergo Sanctus in iudicium mavult resurgere quam in tempus divinae iracundiae — insofern nämlich nach der vorausgegangenen Grabesruhe, die keine Sünde mehr häufte, jener Zorn Gottes, den er bei der Auferstehung zum allgemeinen Gerichte zu gewärtigen hat, immerhin geringer und erträglicher sein wird als jener, der über ihn ergehen müßte, wenn er mehr oder minder in die Gottlosigkeit jener Tage verstrickt worden wäre, an denen sie anfangen werden, zu den Bergen zu sagen: fallet her über uns, und zu den Hügeln: bedecket uns (Luk. 23, 30)! Vgl. die folgende Schilderung der Macht der Bosheit auf Erden überhaupt, die am größten eben am Ende der Welt sein wird.

genannten Konsequenzen annehmen wird, so hat dies seinen Grund hauptsächlich in seiner Auffassung vom Subjekte des Weltgerichtes, die sich von einer gewissen Einseitigkeit nicht völlig freihält.

5. Das Subjekt des Endgerichtes.

Wenn auch die ursprünglich beabsichtigte Überschrift für die folgende Darlegung „die Allgemeinheit des Endgerichtes in Hinsicht auf das Subjekt" als weniger zutreffend fallen gelassen wurde, so soll doch gleich eingangs hervorgehoben werden, daß sich Ambrosius mit seiner Lehre vom Subjekte des Endgerichtes nicht in einem prinzipiellen Gegensatze zur biblischen Offenbarungslehre von der strengen Allgemeinheit desselben befindet. Es handelt sich im Grunde mehr um eine in der formalen Auffassungsweise liegende Modifikation der einschlägigen biblischen Lehre in seinen Schriften. Dieselbe besteht darin, daß er jenen Standpunkt, von dem aus schon die biblische Lehre vom Gläubigen sagt, er werde nicht gerichtet, vom Ungläubigen, er sei schon gerichtet (Joh. 3, 18), den aber die Schrift nur sekundär und ausnahmsweise einnimmt, konsequent und mit einer gewissen Ausschließlichkeit vertritt, — aber durchaus in sachlicher Übereinstimmung mit ihr. Daß er die absolute Allgemeinheit des Gerichtes hinsichtlich des Subjektes prinzipiell anerkennt, darf indirekt bereits gefolgert werden aus der Tatsache der im strengsten Sinne von ihm vertretenen allgemeinen Auferstehung der Leiber, die er in seinem moralischen Auferstehungsbeweise gerade mit dem Endgerichte als gerechtem Vergeltungsgerichte ausdrücklich in ursächlichen Zusammenhang bringt. Ferner kommt dieselbe auch nicht undeutlich zum Ausdrucke, wenn Gott „Richter der ganzen Welt" (iudex totius mundi[1]) genannt wird, der (nach Ekkl. 12, 14) jegliches seiner Werke ins Gericht führen wird,[2]) und zwar ausnahmslos, so daß der Herr Jesus allein vor allen voraus hat das Gericht nicht fürchten zu müssen;

---

[1]) De Abrah. I, 2, 7.
[2]) De fid. V, 11, 142.

endlich wenn er gerade aus der Tatsache, daß der Sohn Gottes selbst nicht ins Gericht geführt werde, da doch Gott jegliches seiner Geschöpfe vor dasselbe stelle, auf dessen Gottheit schließt.[1])

Es wird nun freilich das Endgericht nicht in gleicher Weise über alle Auferstehenden ergehen, sondern verschiedene Formen für die drei verschiedenen Auferstehungsklassen annehmen. Was zunächst den ordo der Gerechten anlangt, so nimmt dasselbe für sie den Charakter eines Vergeltungsgerichtes an. Denn aufleuchten wird mit dem Anbruche des Weltendes die Gnade der göttlichen Vergeltung.[2]) Freilich in Hinblick auf die Seelen der vollendeten Gerechten wird diese Vergeltung nicht erst zur Ausbezahlung des Lohnes führen, sondern ist im weiteren Sinne zu verstehen als nachträgliche Bestätigung des himmlischen Lohnes, den sie bereits definitiv auf Grund des besonderen Gerichtes nach ihrem Absterben inne hatten. In diesem Sinne preist der fromme Bischof denjenigen selig, der freudig jenes himmlische Gericht erwarten kann, da er weiß, daß ihm das Reich der Himmel, die Gemeinschaft der Engel, die Krone für die guten Verdienste hinterlegt sei.[3]) — Zum Vergeltungsgerichte im eigentlichen und engeren Sinne wird das Endgericht für die vollendeten Gerechten nur in Hinsicht darauf, daß auch ihre Leiber des himmlischen Lohnes teilhaftig werden. Denn da auch sie wirksamen Anteil am verdienstlich-guten Handeln derselben genommen hatten, soll gerade die Auferstehung für sie die Lohnvergeltung für das gute Handeln bringen (resurrectio boni actus praemium habeat[4]), damit nicht die Seele allein die Verklärung (gloriam) ernte, nachdem sie nicht allein den Kampf der Gnade gestritten hat.[5]) — Noch eine weitere Bedeutung wird das Endgericht für die

[1]) De fid. V, 11, 142.
[2]) Exam. I, 6, 22.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17.
[4]) De excess. fratr. II, 52.
[5]) Ibid. n. 88.

Gerechten haben: es wird die glänzende Offenbarung ihrer Unschuld vor aller Welt zur Folge haben; denn aufleuchten wird an jenem Tage die Unschuld (quo sc. die fulgebit innocentia), während er für die Schuldbewußten und Nichtswürdigen ein dies tenebrosus sein wird.[1])

Hingegen wird der Tag des Gerichtes für die vollendeten Gerechten nicht eine formelle, richterliche Entscheidung über einen bis dahin etwa noch nicht definitiv entschiedenen Zustand bringen. Denn da sie bereits das besondere Gericht ihrem endgültigen Lose im Jenseits übergeben hat, bedarf es einer förmlichen Entscheidung hierüber bezw. einer formellen Lossprechung derselben vor Gottes Gericht am Ende der Welt nicht mehr. Da nun aber letzteres von Ambrosius gerade unter dem Gesichtspunkte eines Entscheidungsgerichtes mit einer solchen Ausschließlichkeit festgehalten wird, daß seine Bedeutung als Offenbarungs- oder Vergeltungsgericht im oben dargelegten Sinne fast völlig zurücktritt, so erklärt sich seine konsequent vertretene Anschauung: Die Gerechten werden am Tage des Gerichtes nicht gerichtet werden; denn gerichtet werden nach Joh. 5, 28 f. nur diejenigen, die Böses getan haben.[2]) Selig darum, wer teil hat an der ersten Auferstehung; denn diese gelangen ohne Gericht zur Gnade (isti enim sine iudicio veniunt ad gratiam[3]). So wenig will Ambrosius die Gerechten dem Gerichte unterstellt betrachtet wissen, daß er das ‚resurgere in iudicio' geradezu als den Gegensatz zu ihrer Auferstehung, zum ‚resurgere in concilio iustorum' (vgl. Ps. 1, 5) faßt[4]) mit der Folgerung: Videntur, qui bene crediderunt et fidem suam etiam operibus exsecuti sunt, ipsi non iudicari.[5]) Aber gerade hieraus kann hinwiederum entnommen werden, daß der Kirchenvater die Ausnahme der Gerechten vom Endgerichte nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne versteht. Ausgenommen und

---

1) Exam. I, 10, 37.
2) Enarr. in Ps. 40 n. 7.
3) Enarr. in Ps. 1 n. 54.
4) Ibid. n. 44. 56.
5) Ibid. n. 56.

verschont bleiben sie eben von dem Gerichte, insofern es ein ‚iudicium terribile' ist, dessen Strenge Sündern Furcht und Bangen einflößen muß. In diesem Sinne erklären auch andere Stellen seiner Schriften ausdrücklich die Gerechten als befreit vom Gerichte. Wer hier frei von Vergehen sich hält, sagt er, wird dort frei sein von Strafe (ibi erit liber a poena) und wird der „Strenge" des Gerichtes nicht verfallen können (et severitatem iudicii subire non poterit[1]). Ein solcher hat darum auch, wie Ambrosius wiederholt tröstend versichert, keinen Grund zur Furcht vor dem „schrecklichen Gerichte", ‚cum ibi nullus supersit terribilis iudicii metus'.[2])

Zu einer ganz analogen, ebenfalls streng festgehaltenen relativen Einschränkung der Allgemeinheit des Endgerichtes gelangt Ambrosius hinsichtlich der „dritten Auferstehungsklasse", der Gottlosen und Ungläubigen. Wenn er auch wiederholt mit dem hl. Paulus erklärt, daß wir alle vor dem Richterstuhle Gottes stehen werden (Röm. 14, 10), so bemerkt er ausdrücklich hierzu, daß der Apostel in diese Allgemeinheit nur alle diejenigen einbegriffen wissen wolle, „welche den Glauben angenommen, aber über ihre Handlungen einmal, am Tage des Gerichtes, Rechenschaft ablegen müssen"[3]), also im Unterschiede von den Ungläubigen die peccatores, oder, wie er an einer anderen Stelle sich ausdrückt, „uns Gläubige, die von Christus Verzeihung, die von ihm Nachlaß sich erbitten sollen, weil eine andere Hoffnung für Sünder (peccatoribus) nicht bestehe."[4]) Für ihn gilt es

---

[1]) Enarr. in Ps. 40 n. 8.

[2]) De bon. mort. 4, 14. De Abrah. II, 11, 93. Wenn Ambrosius an anderen Stellen das Endgericht auch für die Gerechten als Schreckensgericht hinstellt, so wurde schon oben als Grund angeführt ihr solidarisches Mitgefühl mit ihren sündigen Mitbrüdern. Übrigens bezeichnet Ambrosius nicht selten mit ‚iusti' im weiteren Sinne auch letztere, so wenn er sagt: Tunc (sc. die iudicii) erit pavor magnus etiam iustorum. Nemo enim sine peccato. Omnes habebunt, quod timeant, quia impleta peccata erunt. De Abrah. II, 9, 66. Cf. Enarr. in Ps. 1 n. 56.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 51.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 14.

als biblische Lehre,[1]) daß die Gottlosen und Ungläubigen am Tage der Wiederkunft Christi nicht gerichtet würden,[2]) weil derjenige, der nicht glaubt, nach dem Ausspruche des Herrn schon gerichtet ist (Joh. 3, 18). Aber auch durch das Alte Testament findet er diese Lehre mehrfach bestätigt. Er begründet sie am eingehendsten gerade mit der Versicherung des Psalmisten, daß die Gottlosen nicht im Gerichte aufstehen werden (Ps. 1, 5[3]). In dieser Versicherung erblickt seine freie Bibelexegese auch den Grund, warum der Prophet mit den Worten ‚mihi iudicium de persequentibus facies' (Ps. 118, 84) zu Gott fleht und nicht mit den Worten ‚de me persequentibus iudicium dabis'.[4])

Den inneren Grund für seine Anschauung findet Ambrosius nach Joh. 3, 18 darin, daß eben der Zustand des Gottlosen nicht erst zum definitiven Austrage, zu einer noch ausstehenden Entscheidung zu gelangen hat, sondern bereits vor dem Eintritte des Endgerichtes als ein entschiedener, endgültig bleibender Zustand vorliegt, sowohl nach der innerlich-ethischen Seite als auch — wenigstens im wesentlichen — nach ihrer äußerlich-physischen Lage. Denn auch der Leib wird mehr ipso facto resurrectionis als durch eine förmliche Gerichtssentenz dem Lose der Seele, d. i. der Verdammnis überantwortet werden. Zum wesentlichen Vollzuge, d. i. zu seiner vollinhaltlichen, wesentlichen Grundlegung in der religiös-ethischen Zuständlichkeit des Innenlebens gelangt das Gericht über den Gottlosen als Verdammungsgericht bereits auf Erden; denn weil er nicht glaubt, ist er schon gerichtet[5]) — durch das allgemeine

[1]) Daß und in welchem Sinne die Hl. Schrift diesen Lehrstandpunkt vertritt, ist einzusehen bei Atzberger, Die christliche Eschatologie n. 289, S. 361.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 51. 53. 56. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 24.

[3]) Enarr. in Ps. 1 l. c. Auch hier wird die Auferstehung der Gottlosen, ähnlich wie diejenige der Gerechten, ausdrücklich unterschieden von dem ‚resurgere in iudicio' der peccatores: Resurgent quidem, heißt es (n. 51), sed non in iudicio . . .; quia non credidit in Christum, iam iudicatus est. Cf. ibid. n. 56.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 11, 16.

[5]) Ibid. Enarr. in Ps. 1 n. 51. 56.

Verdammungsurteil, das in der Gottlosigkeit als solches begründet ist (generali damnatione impietatis[1]). Der Tag der allgemeinen Auferstehung überantwortet ihn darum als ,praedamnatus' [2]) einem Straflose, das durch ein bereits vollzogenes Gericht festgesetzt ist (quem sc. impium peracti iam manet poena iudicii[3]). Zum faktischen Vollzuge gelangt dasselbe mit dem besonderen Gerichte beim Eintritte ins Jenseits (sieh oben).

Gleichwie aber der Ungläubige schon auf Erden das Gericht durch seinen eigenen Unglauben über sich heraufbeschwört, wie sich dasselbe in seiner eigenen gottlosen Seelenzuständlichkeit bestimmt ausprägt, so ergeht auch von seiten der Gläubigen schon im Diesseits in zweifacher Weise eine Art Verdammungsgericht über ihn. Dasselbe liegt stillschweigend ausgesprochen vor einerseits in der von ihnen erzielten sittlichen Überwindung der Widersacher, speziell des Teufels, der im Menschen seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte; es geht zurück auf die von Christus ihnen übertragene Gewalt auf Schlangen und Skorpionen zu treten sowie auf alle Macht des Feindes (Luk. 10, 19[4]). Anderseits liegt auch in der jener sittlichen Überlegenheit entsprechenden Belohnung der Gerechten eine stillschweigende Verurteilung der Gottlosen. Gib mir das Gericht (Ps. 118, 84), fleht in diesem Sinne der Prophet, damit, während du die Unschuldigen belohnest, den Glauben förderst, das Wohltun krönest, die gottlosen Verfolger durch die prophetisch verheißenen Belohnungen der Verdienste gerichtet

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 24.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 53.

[3]) Ibid. n. 51.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 11, 17 sq.: Iudicium autem hoc est, quod dedit servulis suis Dominus Iesus dicens: Habetis potestatem calcandi super serpentes etc. (Luc. 10, 19), et verum iudicium, in quo torqueretur inimicus (vgl. Matth. 8, 29) . . . Ambrosius hat zwar an dieser Stelle allererst die Dämonen im Auge, hält aber seine Darlegung so allgemein, daß indirekt auch die Gottlosen (die ,membra diaboli', wie sie anderweitig bezeichnet werden) unter die contrariae potestates einbegriffen werden müssen.

werden (ut impii persecutores meritorum praemiis propheticis iudicentur[1]).

Mit dieser Auffassung vom Verhältnisse der Gottlosen zum Endgerichte will nun Ambrosius, wie schon eingangs konstatiert wurde und hier näher dargelegt werden soll, dem universellen Charakter desselben nicht prinzipiell derogieren, wenn auch eine tatsächliche Abschwächung desselben nicht in Abrede gestellt werden kann. Das Endgericht wird immerhin auch den Gottlosen gegenüber den Charakter eines Gerichtes wahren, aber die Gestalt eines sog. formlosen Gerichtes annehmen mit voller exekutorischer Gewalt. Die Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines derartigen formlosen Gerichtes illustriert er selbst durch den Hinweis auf analoge Vorkommnisse im politischen Rechtsleben. Auch vor dem Kaiser, erinnert er, werden Nichtreichsangehörige, wenn sie eines Verbrechens beschuldigt werden, das sie unter ihren Stammesgenossen begangen haben, nicht (formell) abgestraft, weil sie nicht seine Untertanen sind. Sie werden vielmehr als Feinde im schlimmeren Sinne des Wortes betrachtet, die ohne Verhör über ihr privatrechtliches Verbrechen abgestraft werden (graviore nomine hostes habentur, qui sine interrogatione privati sceleris puniuntur[2]). Da Ambrosius diese Rechtsanalogie gerade auf das Verhältnis der Gottlosen zum Endgerichte anwendet, folgt zur Evidenz, daß letzteres bestehen wird in einer formlosen Verurteilung derselben ohne eigentliche richterliche Diskussion und ohne formelle Entscheidungssentenz, daß es aber die volle exekutive Strafwirkung zur Folge haben wird. Daraus erklärt es sich, wenn er einerseits gerade dieses Strafmoment in Beziehung auf die Gottlosen hervorhebt und ihre Auferstehung am Tage des Gerichtes schlechthin mit ‚surgere ad poenam' bezeichnet im charakteristischen Unterschiede zum ‚surgere in iudicio' der sündigen Gläubigen,[3]) wenn er anderseits gleichwohl diese Abstrafung —

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 11, 16.

[2]) Ibid. serm. 20, 24.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 51. 56.

die übrigens nur als die (virtuelle) Bestätigung der ‚peracti iam poena iudicii' zu fassen ist — wiederholt als Gericht (‚iudicium, iudicium Christi') hinstellt und präzis erklärt: iudicium eorum poena est.[1] Da nach Ambrosius die Auferstehung der Toten in innerer Zweckbeziehung zum Gerichte steht und darum in ihrer Ausformung gewissermaßen juridische Momente (virtuell) realisiert, findet das oben Gesagte von selbst auch seine Anwendung auf die Ausdehnung des Strafloses auf die Leiber der Gottlosen.

Eine nicht unwirksame Beleuchtung findet das eben geschilderte Verhältnis der Gottlosen zum Endgerichte auch in den Äußerungen unseres Kirchenvaters über das „Gericht des Teufels" (iudicium diaboli). Es fällt in letzter Hinsicht zusammen mit dem Endgerichte selbst, insofern es Verdammungsgericht über die Gottlosen überhaupt ist.[2] Freilich, da die Dämonen noch nicht (bis zum Ende der Welt) ihrem definitiven Strafzustande überantwortet sind, nimmt es für dieselben in viel höherem Grade den Charakter eines förmlichen Entscheidungsgerichtes an als für die gottlosen Menschen. Es wird darum nach der Gerichtsidee des Ambrosius begreiflich, wenn auch in der formalen Darstellungsweise in seinen Schriften der Gedanke an ein künftiges Gericht über den Teufel und seinen Anhang (ministri, servi, socii diaboli) viel mehr hervorzutreten pflegt und die Dämonen selbst in ebenso peinlicher Gewißheit über ihre Strafverschuldung als in banger Ungewißheit und Angst über die zu gewärtigende, gerichtliche Entscheidung hierüber erscheinen. Gerade in dieser peinlichen Ungewißheit über das furchtbare Verdammungsgericht, dessen sie jeden Augenblick gewärtig sein müssen, liegt eine empfindliche Verschärfung ihrer unseligen Lage (sieh oben) und ebendeshalb bleibt es auch (weil sie um den Zeitpunkt des Eintrittes nicht wissen) für unbestimmte Zeit hinausgeschoben. Hierher zu beziehen ist insbesondere die Erläuterung des Kirchen-

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 56. De Abrah. II, 9, 66. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22 sq.

[2]) Cf. De Abrah. II, 9, 66. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22. 23. 24. De parad. 14, 71.

vaters zu Ps. 118, 154: iudica iudicium meum et libera me. Er betont in derselben, „daß der Teufel und seine Diener nicht mit den Menschen (d. i. den peccatores) gezüchtigt werden“, und bemerkt in Bezug auf die letzteren, daß der Herr rasch diejenigen züchtige, deren er sich erbarme, damit sie nicht länger in banger Erwartung über das künftige Gericht seien, nicht weiterhin durch das beklagenswerte Los der Straffälligkeit gemartert würden . . . Wir sehen, fährt er fort, wie auf dieser Welt Schuldige, in Kettenbanden geschlagen, öffentlich in traurigem Aufzuge vorgeführt werden, und manchmal leiden Unschuldige solches, so daß der Tod erträglicher wäre als das Verhängnis derartige Strafen über sich ergehen lassen zu müssen. Es verlangen sicherlich diejenigen, die ein gutes Gewissen haben, ins Verhör zu kommen. Es verlangen aber auch diejenigen, die wegen ihrer schweren Verbrechen geängstigt werden, die Strafe unter Beschleunigung des Todes abzubüßen, um so wenigstens den Vorteil einiger Abkürzung der Strafen zu erzielen. Es besteht auch Hoffnung auf Erbarmen des Richters (so daß auch deshalb eine Beschleunigung der gerichtlichen Entscheidung als wünschenswert erscheint). Härter als selbst die Verbannung sind die Strafen innerhalb der Mauern des Kerkers. Denn nicht ist allen Verbannten die Hoffnung auf Rückkehr für immer abgeschnitten. Wenn nun schon das menschliche Gerichtsverfahren solche Wirkungen äußert, um wieviel mehr müssen alle nach dem Gerichte Christi verlangen! Hinausgeschoben wird aber das Gericht des Teufels (differtur diaboli iudicium), damit er stets inmitten der Strafen ein dem Gerichte Verfallener sei (ut sit semper in poenis reus), stets von den Ketten seiner Ruchlosigkeit geschnürt, fort und fort dem (Verdammungs-)Gerichte seines Gewissens unterstehe (semper improbitatis suae innexus catenis conscientiae suae in perpetuum sustineat ipse iudicium). So wird jener Reiche im Evangelium, wenn auch ein Sünder (peccator), doch nur deshalb zur Strafe mit Drangsalen gefoltert, um schneller wiederum herauskommen zu können. Vom Teufel wird hingegen bezeugt, daß er noch keineswegs zum Gerichte gelangt ist, noch keineswegs bis jetzt den Strafen unter-

worfen ist, außer jenen, die er selbst im Bewußtsein so großer Verbrechen durch die ständige Angst leidet, daß er keinen Augenblick sicher sei.[1])

Subjekt des Endgerichtes im strengsten Sinne des Wortes ist dem Gesagten zufolge der Auferstehungsordo der peccatores. Demselben gehören mit verhältnismäßig wenig Ausnahmen die Gläubigen an, so daß von den ‚sancti' und ‚iusti' schlechthin das ‚surgere in iudicio' bezw. der ‚pavor magnus' vor dem Gerichte ausgesagt wird. Es ist nun freilich die zweifache Gruppe, in welche der genannte ordo seinerseits zerfällt, wohl auseinanderzuhalten. Die eine Gruppe bilden diejenigen, deren schlechte Werke auf der Wage des (besonderen) Gerichtes das Übergewicht hatten, so daß sie selbst im Gerichtsfeuer versanken. Sie sind es eigentlich allein, über welche der Zorn Gottes entbrannt ist und die voll der bangsten Erwartung und Ungewißheit über den endlichen Ausgang des künftigen Gerichtes harren. Auf sie, ‚qui suo peccato pereunt', ist anzuwenden Ps. 118, 155: longe est a peccatoribus salus. Das Heil derer, bemerkt hierzu der Kirchenvater, ist weit entfernt, deren Gericht erst spät eintritt (quorum serum est iudicium). Aber sie selbst sind die Ursache ihrer Gefährdung, weil sie dem Herrn sich nicht genaht haben. Nicht hat das Heil sie verlassen, sondern umgekehrt sie das Heil, da sie sich von ihm entfernt haben.[2]) Es findet aber doch auf sie Anwendung, was er weiter unten (allerdings primär in Beziehung auf das mit

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22 sqq.: Diabolus autem nequaquam pervenisse ad iudicium demonstratur, nequaquam adhuc poenis esse subiectus, nisi quas ipsi tantorum conscius scelerum solvit timore perpetuo, ne aliquando securus sit. Cf. Expos. in Luc. VII, 153. Eine ausführliche Übersicht über jene patristischen Lehranschauungen, nach welchen die Teufel erst am jüngsten Tage zu ihrem endgültigen Straflose verurteilt werden, findet sich bei Petavius, Theol. dog. tom. III De angel., l. III, c. IV, n. 2—18. Dieselben hängen mit jener anderen Auffassung zusammen, nach welcher der Teufel und seine Engel von Anfang an nicht in ihren definitiven Bestimmungsort, die Hölle, sondern auf die Erde bezw. in den Lufthimmel versetzt wurden. Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 56. 57 Anm. 1.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 27. 29.

der ersten Ankunft Christi verbundene Gericht) ausspricht: Wenn auch weit entfernt ist das Heil von den Sündern (peccatores), so darf doch niemand die Hoffnung aufgeben, weil viele sind die Erbarmungen des Herrn.[1])

Zu der zweiten Gruppe der peccatores gehören diejenigen, deren gute Werke auf der Gerichtswage vorgewogen hatten, „die zwar nicht zur ersten Auferstehung gelangen und darum für die zweite aufbewahrt werden und brennen müssen, aber doch die Zeiten zwischen der ersten und zweiten Auferstehung ausfüllen und darum nicht länger (gleich der ersteren Gruppe von peccatores) in der Qual bleiben werden".[2]) Bezüglich ihrer nimmt nun Ambrosius eine Art Antizipation der endgerichtlichen Entscheidungssentenz an darin bestehend, daß die schon vor dem Endgerichte abschließende Abbüßung der Sündenstrafen eine tatsächliche Kompensation bezw. Loslösung (absolutio) vom (gerichtlichen) Schuldreat enthält. Auf Grund dessen können sie von da ab (im Paradiese) getrost und freudig auf die Entscheidung des Endgerichtes warten, von dem sie nunmehr wissen, daß es die formelle Bestätigung der virtuell bereits vollzogenen Absolution bringen wird. Denn die Strafe (d. i. Strafabbüßung) der Schuldigen bedeutet eine Art Lossprechung von ihren Vergehen (poena enim reorum quaedam absolutio delictorum est[3]). Gerade mit Beziehung auf das Endgericht bemerkt der Heilige, daß das Unrecht entweder durch das Lösegeld der Liebe (pretio caritatis) losgekauft oder mittels Abbüßung (poena) entsprechend der Schwere des Unrechtes (iniuriae aestimatione) abgetragen werden müsse.[4])

---

[1]) Expos. in Ps. 118, 20. 27. 29.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 54.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22.

[4]) Expos. in Luc. VII, 157: Non otiosum etiam (erklärt er zu Luk. 12, 59), quia non aera duo, sicut alibi (Luk. 21, 2), non assem (Matth. 10, 29), non denarium (Matth. 20, 2), sed ‚quadrantem' (Vulg. ‚minutum') hoc posuit loco. Quadrantaria enim permutatio velut quaedam compensatio est, cum aliud redditur et aliud significatur solutum. Ita et hic aut pretio caritatis redimitur iniuria, aut iniuriae aestimatione poena laxatur.

Hierbei tritt nun die weitere Idee von einer zeitlichen Beschleunigung dieser Art Lossprechung oder antizipierten Gerichtsentscheidung in den Vordergrund, in der die Barmherzigkeit des Richters, dem sehnlichen Verlangen der Schuldigen entgegenkommend, aufs herrlichste sich manifestiert. Denn derjenige, erklärt Ambrosius, der bei Gott gerecht ist (wenn auch noch mit Sünden behaftet), hat noch einen anderen Grund das Gericht nicht zu fürchten, weil er es nämlich mit einem barmherzigen Richter zu tun hat; bei seinem Erlöser verlangt[1]) und hofft er schnell losgesprochen zu werden; denn frühzeitig erfolgt die Lossprechung der Heiligen (apud redemptorem suum vult cito et sperat absolvi; absolutio enim matura sanctorum est). Daher spricht auch der Herr durch Ezechiel zu den Engeln, welche die „Diener der Strafgerichte" sind: Mit meinen Heiligen machet Anfang (Ezech. 9, 6[2]). Denn der Herr will nicht, daß die Heiligen gemeinsam mit dem Anhange des Teufels (cum diaboli sociis) das (Straf-)Gericht teilen (consortium esse iudicii); der Teufel und seine Diener werden ja nicht „gemeinsam mit den Menschen gezüchtigt". Gesondert ist die Strafe, da auch die Schuld voneinander absteht (separata est poena, ubi distat et culpa). Daher sagt die Schrift an einer anderen Stelle: Es ist Zeit, daß das Gericht beim Hause Gottes anfange (I. Petr. 4, 17); denn die, deren der Herr sich erbarmt, züchtigt er schnell, auf daß sie nicht länger von banger Erwartung über das künftige Gericht erfüllt, nicht weiterhin vom traurigen Lose dem Gerichte verfallen zu sein gemartert würden[3]) und ein jeglicher das Doppelte seiner Sünden (vgl. Isai. 40, 2. Jerem. 16, 18) zahle, um endlich losgesprochen werden zu können; die (abgebüßte) Strafe der Schuldigen bedeutet nämlich eine Art Los-

---

[1]) Vgl. auch die weiter unten (n. 24) folgende Stelle, woselbst es von denen, »die zum Gerichte kommen«, heißt: Hic petit, ut absolvatur, alius, ut coërcitus dimittatur.

[2]) ‚A sanctis meis (Vulg.: a sanctuario meo) incipite.'

[3]) Es sei erinnert, daß Ambrosius als dritten Seligkeitsgrad des incolatus paradisi anführt das testimonium, ut factorum suorum incertum supremo iudicio non vereantur eventum. De bon. mort. 11, 48.

sprechung von ihren Vergehungen.[1]) Die ‚absolutio matura sanctorum' bildet sonach das Gegenstück zum ‚differtur diaboli iudicium', ähnlich wie das ‚flagellari cum hominibus' (sc. peccatoribus) zum ‚flagellari cum diaboli angelis' (sc. der impii [2]).

Da nun einerseits die Barmherzigkeit des Herrn die Wahrheit des Gerichtes nicht aufhebt, sondern nur mildert (veritas iudicii miseratione Domini temperatur), anderseits der Kirchenvater gerade in Rücksicht auf das Jenseits den Satz urgiert, daß der Schuldige so lange den Qualen überantwortet bleibe, bis er die Strafe für die begangene Verirrung abbüße (tamdiu exercetur noxius poenis, ut commissi supplicia erroris expendat[3]), so fragt es sich, wie denn eine Abkürzung der Strafzeit und eine Beschleunigung der Lossprechung mit dem sittlichen Grundcharakter des jenseitigen Gerichtes sich vertrage? Ambrosius antwortet: auf eine zweifache Weise. Er begründet zunächst die in seinem Schreiben an Bischof Konstantius ausgesprochene Behauptung, daß denen, deren guten Werke am Tage des (besonderen) Gerichtes vorwiegend befunden würden, die Verzeihung rasch folge (praesto est venia), damit, daß ihnen „ihre (guten) Werke helfen" und durch dieselben ihre Sünden „aufgewogen, verdunkelt und verdeckt würden".[4]) Ein zweiter Erklärungsgrund liegt in der oben zitierten

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22: Quos miseratur enim, cito castigat, ut non diutius afficiantur futuri exspectatione iudicii, non prolixius misera reatus sorte macerentur, ut unusquisque reddat duplicia peccata sua, quo tandem possit absolvi. Poena enim reorum quaedam absolutio delictorum est.

Die ‚matura absolutio', auch ‚matura resurrectio' genannt, erscheint bei Ambrosius als Gegenstand der von den Gläubigen auf Erden für die Abgeschiedenen geübten Suffragien. Sieh Niederhuber S. 281; ferner oben S. 46.

[2]) Ibid. De parad. 14, 71. De interpell. Iob et Dav. IV, 4, 9.

[3]) Expos. in Luc. VII, 158.

[4]) Epist. 2 ad Constantium n. 16. Diese Ausdrücke als Bezeichnung eines virtuellen Sündenbekenntnisses auf Grund der subjektiven Buß- und Reuegesinnung bilden den Gegensatz zum formellen Sündennachlasse durch die sakramentale Gnade bezw. in unserem Falle durch die »Feuertaufe« oder Absolutionssentenz des Endgerichtes. Vgl. Niederhuber S. 103 f.

Stelle mit den Worten angedeutet, „daß ein jeglicher seine Sünden doppelt bezahlen müsse, um losgesprochen werden zu können".[1]) Daß dies von einer Verdopplung oder Vermehrung des Strafmaßes zu verstehen ist, durch welche die Kompensation für eine dementsprechende Verringerung oder Abkürzung des Zeitmaßes erzielt wird, gibt der Kirchenvater nicht bloß durch den Kontext dieser, sondern auch noch durch andere Belegstellen unzweideutig zu erkennen. In diesem Sinne sagt er von „jenem Reichen im Evangelium" (Luk. 12, 20): ‚ideo dives ille in Evangelio licet peccator poenalibus urgetur aerumnis, ut citius possit evadere' und will gerade hierdurch das relativ günstige Verhältnis desselben (als ‚peccator') zum Gerichte motivieren im Gegensatze zum Teufel (bezw. Gottlosen), dessen Gericht „hinausgeschoben wird".[2])

So treten also unter jenen, welche „im Gerichte auferstehen", diejenigen, welche mit ihrer Läuterung im Feuer in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Auferstehung fertig geworden sind und darum nicht mehr sowohl als peccatores denn als iusti und sancti in den Warteräumen des Paradieses der Wiederkunft Christi in freudiger Hoffnung entgegensehen, unter ganz anderen Bedingungen vor den Richterstuhl Christi als die an erster Stelle genannte Gruppe von „Sündern". Folgerichtig muß und wird auch das gerechte Gericht Gottes eine verschiedene Wirkung gegen jede der beiden Auferstehungs- bezw. Sündengruppen äußern (sieh unten).

6. Das Objekt des Endgerichtes.

Erscheint die Offenbarungslehre in der formalen Auffassung unseres Kirchenvaters vom Subjekte des Endgerichtes in etwas gebrochenem Lichte, so findet er sich hinsichtlich des Objektes desselben im vollsten Einklange mit ihr; er bringt das Grundwesen desselben als eines allgemeinen Gerichtes zur ungeschwächten Darstellung. Dasselbe erstreckt

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22.

[2]) Ibid. n. 23.

sich demnach über den ganzen Menschen, über Seele und Leib. Beide, sagt er, kommen ins Gericht, beide werden zusammen der (gerichtlich verhängten) Strafe überantwortet oder für die Verklärung aufbewahrt.[1]) Hierbei wird sich die Rechenschaft im Gerichte über jegliche aus deren Zusammenleben und -Wirken resultierende, gute oder böse Handlung erstrecken. In der praktischen Besprechung dieses Grundsatzes stehen freilich entsprechend der Auffassung des Endgerichtes als eines iudicium peccati vorwiegend nur letztere in Frage. Er betont im besonderen, daß nicht bloß die sog. Begehungs-, sondern auch Unterlassungssünden,[2]) nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Werke, die Gedankensünden, dem Gerichte unterstellt werden. Als „selig“ (weil in keinerlei Weise dem iudicium peccati unterworfen) kann nur jener bezeichnet werden, der auch nicht einmal gedacht hat, was schlecht ist (beatum eum significari, qui et non cogitaverit, quod malum est). Denn wie könnte einer selig sein, der dadurch, daß die Gedanken sich untereinander anklagen (vgl. Röm. 2, 15), überführt wird?[3]) Dreierlei Gedankensünden unterscheidet hierbei der heilige Lehrer (nach Ps. 1, 1), den vorübergehenden sündhaften Gedanken, das Stehenbleiben bei dem Gedanken (stare in cogitatione) und das förmliche Verharren in solchen Gedanken (perseverare in iis cogitationibus). Während nun die letzteren beiden Arten das ‚beatum esse‘ sicherlich (certe) nicht ermöglichen, wird ein „milder Ausleger“ vielleicht den bloßen (vorübergehenden) Gedanken als verzeihlich und mit dem Besitze der Frucht der Seligkeit (sc. dem Privilegium dem Gerichte nicht unterworfen zu werden) verträglich erachten ... Übrigens erklärt schließlich der Heilige ohne weitere theoretische Unterscheidung eben den als „wahrhaft selig“, der auch nicht einmal Böses gedacht hat.[4]) Selbst solche Fehler, die wir aus Gedankenlosigkeit begehen (interdum et sine cogitatione

---

[1]) De excess. fratr. II, 52. 88.

[2]) De offic. ministr. I, 2, 8; 3, 9.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 20 (Erklärung von v. 1).

[4]) Ibid.

deliquimus — eine Quelle derselben ist das multiloquium), gelangen am Gerichtstage zur Verurteilung.[1])

Immer wieder hebt der Kirchenvater hervor, daß Gott am Tage des Gerichtes nicht bloß das öffentliche Handeln des Menschen, sondern auch sein geheimes Treiben richten wird (qua sc. die iudicii deus non solum forensia hominis, sed etiam occulta diiudicat[2]). Desgleichen wird derselbe auch zur Rechenschaft gezogen werden über die Schwachheitssünden; ferner über die Beweggründe seines Handelns. Als wahrhaft bedauernswerte Lage beklagt es darum der gottesfürchtige Bischof mit Job (14, 1 f.), daß der Weibgeborene zur Rechenschaft gezwungen werde selbst über Sünden, die er (moralisch) nicht vermeiden konnte; daß er genötigt werde vor Gericht zu erscheinen und hinzutreten unter die Augen des allmächtigen Herrn, um die Gründe für die sündhaften Handlungen anzugeben, die er auf allen Altersstufen seines Lebens begangen hat; kann doch niemand, wer er auch sei, rein von Sünden sein; belastet doch schon von Kindestagen an Schuld den Menschen, ehe er noch des Irrtums gewahr wird.[3])

7. Die äußeren Umstände, vornehmlichen Akte und unmittelbaren Wirkungen des Endgerichtes.

Die Begleiterscheinungen des nahenden Richters fallen mit denen der Wiederkunft Christi überhaupt zusammen. An dieser Stelle muß nur erwähnt werden, daß besonders das Feuer bei Ambrosius in engster Beziehung zum Gerichte erscheint. Feuer, sagt er, wird vor ihm brennen (ante eum ignis ardebit[4]), erstrahlend aus dem Antlitze Gottes (emicat ex dei vultu), weil geschrieben steht: Feuer wird vor seinem Angesichte brennen (Ps. 44, 3[5]). Nicht seiner Natur nach verursacht es Schaden (non natura sui

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 20.

[2]) Enarr. in Ps. 40 n. 7. Cf. Enarr. in Ps. 38 n. 13. Enarr. in Ps. 1 n. 52. De Nabuthe 10, 45.

[3]) De interpell. Iob et Dav. I, 7, 22.

[4]) Expos. in Luc. II, 82.

[5]) De Spirit. st. I, 14, 150.

noxius), indem es die Übel der Bosheit ausbrennt; vermehrt es doch auch den Glanz der Rechtschaffenheit.[1]) Auf diese Doppelwirkung kommt der heilige Lehrer noch deutlicher an einer anderen Stelle zu sprechen. Bei der Vergeltung der Verdienste, versichert er, schließen wir auf eine Unterschiedlichkeit der Natur des Feuers in der Weise, daß es die einen erleuchte, die anderen ausbrenne, nämlich die Gerechten erleuchte, die Gottlosen ausbrenne. Nicht die nämlichen brennt es aus, die es erleuchtet, und erleuchtet es, die es ausbrennt, vielmehr äußert sich seine unauslöschliche Leuchtkraft zur Vollendung der Guten, seine intensive Brennkraft zur Bestrafung der Sünder.[2])

Welches ist nun dieses Feuer? fragt er selbst und antwortet: Sicherlich nicht das von gewöhnlichem Reisig unterhaltene oder vom Kehricht der Wälder prasselnd auflodernde, sondern jenes Feuer, das die guten Werke wie Gold läutert (meliorat) und die Sünden wie Stroh verzehrt, ist fürwahr der Hl. Geist, der sowohl das Feuer als auch das Licht des Angesichtes des Herrn genannt wird (Deut. 4, 24. Isai. 9, 2. 10, 17. Ps. 35, 10 u. a. m.[3]). Hieraus ist ersichtlich, daß Ambrosius das Feuer des Gerichtstages zunächst als ein metaphorisches Feuer faßt. Den Gerechten gegenüber besteht es in einem intensiven Aufleuchten der nahenden Sonne der Gerechtigkeit, in jenem Gnadenadvent, der, vor und mit Christus erscheinend, sowohl bei den zur Zeit Christi noch lebenden als auch bei den vom Tode auferstehenden Gerechten zum übernatürlichen Verklärungsprinzipe wird. Bei den peccatores hingegen, deren Sünden durch die vorwiegenden guten Werke nur „aufgewogen, überschattet und zugedeckt" wurden, so daß der Wirkung nach (virtuell) allerdings die absolutio schon vor dem Gerichte erfolgt war, wird es zur formellen Ursache der definitiven Sündentilgung und -Lossprechung: Er wird erscheinen, erklärt Ambrosius, um uns bei seiner zweiten Ankunft zu erleuchten

---

[1]) Expos. in Luc. II, 82.
[2]) Exam. IV, 3, 10.
[3]) De Spirit. st. I, 14, 149.

(veniet . . . secundo nos illuminaturus adventu[1]). Deshalb wird der Herr vielleicht gerade unter Feuererscheinung (in igne) wiederkommen, damit das Feuer zur Auferstehungszeit alle Sünden verzehre (ut resurrectionis tempore vitia universa consumat), bei seinem Erscheinen das sehnliche Verlangen der einzelnen stille und Verdienste und Geheimnisse in den Glanz des Lichtes stelle.[2]) Denn leuchten wird vor ihm die Gnade des Gerichtstages, damit erfolge die Lossprechung, welche den Dienst der Heiligen lohne (praefulget enim gratia diei iudicii, ut sequatur absolutio, quae sanctorum remuneretur obsequium.[3]) Sekundär und in seiner weiteren Folge wird dann das Feuer des Gerichtes auch zum materiellen Verklärungsprinzipe der Auferstehungsleiber, zur ‚gloria resurgentium' (sieh oben).

Analoge, aber im antithetischen Sinne zu verstehende Wirkungen äußert das Feuer des Gerichtstages bei den Verdammten: Das ‚dividi ignis naturam' bedeutet für sie die ‚exustio vehemens ad supplicium peccatorum'.[4]) Wenn nun auch hier in erster Linie das Feuer, das die Verdammten „ausbrennt", als ein metaphorisches zu denken ist, das zunächst seine unseligen (geistigen) Wirkungen in den Seelen derselben äußert, so rechtfertigt doch nicht bloß der Analogieschluß in Hinsicht auf die Auferstehungsleiber der Gerechten, sondern auch der ganze Tenor des einschlägigen Textes in den Ambrosianischen Schriften die Folgerung, daß auch bei den Verdammten das Gerichtsfeuer sich weiterhin entfachen wird zum materiellen (Höllen-)Brand, der ihre Leiber erfaßt und seine Flammen über ihnen zusammenschlägt.

Gemäß der Weissagung des Propheten Zacharias (14, 5) drückt Ambrosius die Überzeugung aus, daß der Herr in

---

[1]) De Spirit. st. II, 11, 119.

[2]) Expos. in Luc. VII, 132.

[3]) De Spirit. st. I, 14, 150. Hieraus ist zugleich ersichtlich, daß die richterliche Entscheidungssentenz in erster Linie als etwas innerlich sich Vollziehendes zu denken ist.

[4]) Exam. IV, 3, 10.

Begleitung seiner Heiligen kommen werde.[1]) Hierbei ist vor allem auch an die Engelwelt zu denken. Es wird darum der Mensch nicht bloß im Angesichte seiner Mitmenschen, sondern auch der Engel und aller himmlischen Gewalten (in conspectu non solum hominum, sed etiam angelorum et omnium potestatum caelestium) sein Sündenbekenntnis abzulegen haben.[2]) Der Funktionen der Engel wurde bereits Erwähnung getan, darin bestehend, daß sie als ‚ministri ultionum' die Guten und Bösen scheiden (Matth. 18, 49), erstere (die ‚non habentes gravia peccata') zur Rechten, letztere zur Linken des Richters stellen (vgl. Matth. 25, 33), sodann aber als ‚exactores' die richterliche Sentenz zur Vollstreckung bringen werden.[3])

In Beziehung auf den prophetischen Hinweis auf ein beisitzendes Gericht sowie das Aufschlagen der Gerichtsbücher (Dan. 7, 10) bemerkt der Kirchenvater, es wäre einfältig dies als einen dem menschlichen Gerichte analogen Vorgang sich zu denken (quamquam hoc ipsum vile sit aestimare quasi humani simile iudicii). Etwas anderes sei das Gericht Christi, in welchem das Gewissen selbst sich kundgebe, da es dem Mitwisser um das Geheime nicht verborgen sein könne; in welchem die Gedanken aufleuchten vor demjenigen, der zu jenen, die sich in bloßen Gedanken ergingen, gesprochen hat: Was denkt ihr Böses in euren Herzen (Matth. 9, 4[4])? Damit deutet der Kirchenvater zur Genüge an, daß es beim Endgerichte nicht äußerer Medien zur Eruierung des gerichtlichen Tatbestandes bedarf, daß vielmehr diese erste Funktion des Gerichtes, welche im menschlichen Gerichte die Untersuchung und Diskussion bezweckt, als vollzogen gelten kann mit dem Offenliegen des Gewissenszustandes vor dem allwissenden Richter sowie mit dessen Kundmachung nach außen. In unserem Gewissen sind die Gerichtsbücher aufgeschlagen, von denen Daniel redet: Denn was sind dieselben anders als unsere Gewissen,

---

[1]) De Spirit. st. II, 11, 119. 120.

[2]) Enarr. in Ps. 37 n. 51.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 15. Expos. in Luc. VII, 155.

[4]) Enarr. in Ps. 1 n. 52.

welche gleich Büchern die Liste unserer Sünden (peccatorum nostrorum seriem) enthalten? . . . Nicht mit Tinte fürwahr sind sie beschrieben, sondern mit den Malzeichen der Sünden und den häßlichen Zügen unserer Schandtaten . . . Ja es wird geöffnet werden, wiederholt der Heilige voll drohenden Ernstes, das Buch deines Gewissens, es wird geöffnet werden das Buch deines Herzens, es wird verlesen werden (nach außen kundgemacht werden) unsere Schuld.[1])

Außer dem Teufel, dem mehr die Rolle des äußeren Verräters und Anklägers zukommt, ist es sonach in allererster Linie die Stimme des eigenen Gewissens, das den inneren Seelenzustand, die „Tafeln des Herzens", offenkundig macht: Conscientia ipsa se prodit.[2]) Dasselbe bildet ja schon auf Erden für jeglichen, mag er auch eines anderen Mitwissers entbehren, den „vollauf genügenden, vollgültigen Zeugen", den „Selbstrichter und Rächer seines Frevels und Bestrafer seines Verbrechens", jenen Zeugen, „den er am meisten zu fürchten hat".[3]) Es wird der Mensch das Zeugnis des Gewissens (testimonium conscientiae), das Gott der Herr fordert, nicht verweigern können an dem Tage, da der Herr das verborgene Tun des Menschen offenbaren wird.[4]) Jedermann sieht sich vielmehr an jenem Tage gezwungen offenzulegen sein Handeln und Fühlen.[5]) Hierbei wird es keine Entschuldigung und Bemäntelung geben. Denn wie wollte man auch die Sünden entschuldigen, die man in so großer Zahl begangen hat? Will man die Schwäche der Natur vorschützen, daß niemand ohne Sünde sei? Die Antwort hierauf wird lauten: Ebendeshalb hätte man Buße tun sollen! Ich habe dir das Heilmittel geboten, warum hast du es verschmäht?[6])

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 52.

[2]) Ibid.

[3]) Epist. 2 ad Constantium n. 9. 10. Epist. 73 ad Irenaeum n. 3 De Nabuthe 10, 45.

[4]) De Nabuthe l. c.

[5]) Enarr. in Ps. 40 n. 7: qua (sc. die) cogitur unusquisque aperire, quod fecit aut quod sensit.

[6]) Enarr. in Ps. 37 n. 51.

Diesem Offenbarsein des Gewissenszustandes vor Gott und dieser Offenbarmachung desselben vor aller Welt entspricht und folgt sodann die Scheidung des sittlich Guten vom Bösen sowie die Entscheidung über die Guten und Bösen. Schon im Symbol der Wurfschaufel in der Hand des Herrn (Luk. 3, 17) findet Ambrosius ausgesprochen dessen Recht der (richterlichen) Ausscheidung der Verdienste (ventilabri iudicio discriminandorum Dominus declaratur ius habere meritorum) . . . Durch diesen Vergleich werde gezeigt, daß der Herr am Tage des Gerichtes die Verdienste und Früchte der bewährten Tugend sondern werde von der fruchtleeren, leicht befundenen Spreu eitler Prahlerei und wertloser Handlungen; hierauf werde er die Menschen mit vollkommenerem Verdienste in die himmlische Wohnstätte versetzen (perfectioris meriti viros locaturus in mansione caelesti[1]). Damit ist zugleich ausgedrückt, daß die richterliche Sentenz nach dem Befunde unseres sittlichen Zustandes gefällt werden wird: Nach der Beschaffenheit unserer Handlungen wird der wahrhafte und gerechte Richter entweder Strafen oder Belohnungen verhängen.[2]) Während er die Vollkommenen in die himmlische Wohnstätte versetzen wird,[3]) wird er die Gottlosen und Ungläubigen der ewigen Strafe überantworten (poenae donat aeternae[4]).

Wie lautet nun der richterliche Urteilsspruch über die ‚peccatores‘? Welchen Ausgang wird für sie das Gericht nehmen? Entscheidend für den einzelnen ist es, welchem der beiden mehrfach genannten Gruppen er angehört. Ambrosius zeichnet die Situation beider sehr klar und präzis mit den Worten: Hic petit, ut absolvatur, alius, ut coërcitus dimittatur.[5]) Daß desjenigen, welchen eine „frühzeitige Absolution“ in die „Warteräume“ des Paradieses führte, die Freude der Lossprechung (de absolutione

---

[1]) Expos. in Luc. II, 82.

[2]) Ibid. n. 60.

[3]) Vgl. auch Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17.

[4]) Ibid. serm. 20, 24. Enarr. in Ps. 1 n. 56.

[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 24.

laetitia) harrt,[1]) wurde früher bereits betont. Das dem wiederkommenden Herrn voranziehende Feuer der Gnadenerleuchtung, von dem sie ergriffen werden, hat die förmliche Tilgung ihrer vom Diesseits noch verbliebenen, bisher nur „aufgewogenen, überschatteten und zugedeckten“ Sündenreste[2]) zufolge. Auf Grund dessen werden sie sodann durch die formelle richterliche Absolutionssentenz ihrer definitiven Seligkeitsbestimmung im Reiche der Himmel übergeben: Sie steigen von den Warteräumen des Paradieses nunmehr nach Verdienst empor zu den dauernden Wohnstätten (mansiones) des Himmels, wohin diejenigen, die vollkommen gerechtfertigt das Diesseits verlassen hatten, schon durch die „erste Auferstehung“ versetzt worden sind. Von ihnen gilt: Selig derjenige, der freudig jenes himmlische Gericht erwartet; denn er weiß, daß ihm das Reich des Himmels, die Gemeinschaft der Engel, die Krone für die guten Verdienste hinterlegt ist![3]) Die Schrift,[4]) sagt der heilige Lehrer an einer anderen sehr bezeichnenden Stelle, hat die Wohnungen der Seelen als Aufbewahrungsräume (promptuaria) bezeichnet. Der Klage des Menschen, warum denn die Gerechten, welche bereits (im Tode) vorausgegangen sind, bis zum Tage des Gerichtes, also noch eine gar lange Zeit, der ihnen gebührenden Vergeltung entbehren zu müssen scheinen, begegnet sie mit der wunderschönen Antwort, daß jener Gerichtstag einer Krone gleiche. Es kämen an demselben die letzten nicht zu spät und die ersten nicht zu früh; denn der Tag der Krönung sei für alle Gegenstand der Erwartung, damit an jenem Tage die Besiegten zu schanden würden, die Sieger aber die Palme des Sieges empfingen.[5])

---

[1]) De interpell. Iob et Dav. I, 5, 15.

[2]) Epist. 2 ad Constantium n. 16.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17: Beatus itaque ille, qui illud caeleste iudicium laetus exspectat. Scit enim sibi regnum caelorum, angelorum consortium, coronam quoque bonorum repositam esse meritorum.

[4]) Gemeint ist wiederum das vierte Buch Esdras. Die folgenden Zitate sind entnommen c. 7, 32; 5, 42.

[5]) De bon. mort. 10, 46: Quae (sc. scriptura, i. e. IV. Esdr. 5, 42) occurrens querelae humanae, eo quod iusti, qui praecesserunt, videantur usque ad iudicii diem, per plurimum scilicet temporis, debita sibi remune-

Es scheint nun, daß die Zahl der im Gerichte freigesprochenen peccatores, die eben darum die Belohnungen des Vergeltungsgerichtes empfangen, geringer ist als die der Verdammten. Es dürfte die hierher bezügliche Stelle ihrem Wortlaute nach nicht auf das besondere, sondern auf das allgemeine Gericht zu beziehen sein. Die Ansicht, die der Heilige hier vertritt, faßt er in folgende Worte: Multi damnantur, pauci coronantur. Am Tage des Unheils wird ihn der Herr erretten (Ps. 40, 2), fügt er (der Prophet) bei. Denn bitter scheint er zu sein, der die Mehrzahl der Strafe überantwortet (quae plures adiudicat poenae). Der Weg der Tugend ist nämlich schmal, breit hingegen der des Lasters. Darum wandelt nur die geringere Zahl den Tugendpfad, die Mehrzahl führt ein Lasterleben. Dadurch kommt es, daß die Zahl derer, welche die Belohnungen der Vergeltung empfangen werden, hinter der Zahl derer zurückbleibt, welche als verdiente Strafe für ihre schweren Sünden einen unseligen Ausgang des Gerichtes erfahren werden.[1]) Gleichsam schmerzlich bewegt redete er (Christus) darum von dem Unglückstage des Gerichtes (malam diem iudicii). Denn wenn schon die Engel Freude empfinden über die Lossprechung eines einzigen Sünders, um wieviel mehr müssen Menschen ob der Verurteilung so vieler Mitmenschen sich abhärmen! . . . Aus unserer Seelenstimmung redet der Sohn Gottes . . . Allen erscheint jener Tag als unselig, weil er voll des Schreckens ist . . . Viele werden also verurteilt, wenige gekrönt . . .[2])

In dieser Weise bewahrt also das Endgericht seinen Charakter als Schreckensgericht, das zur Verurteilung der mit schweren Sünden Behafteten führt. Wenn

---

ratione fraudari, mirabiliter ait coronae esse similem iudicii diem, in quo sicut non novissimorum tarditas sic non priorum velocitas. Coronae enim dies exspectatur ab omnibus, ut intra eum diem et victi erubescant et victores palmam adipiscantur victoriae.

[1]) Quo fit, ut inferior eorum sit numerus, qui praemia remunerationis accipient, quam qui ob pretium gravium peccatorum sortem adversam iudicii reportabunt.

[2]) Enarr. in Ps. 40 n. 7.

darum der Kirchenvater von den ‚peccatores' schlechthin sagt: qui ad secundam (resurrectionem) reservantur, isti urentur, donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, — aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt[1]), so ist letzteres gerade von dieser zweiten Gruppe der Sünder zu verstehen. Wenn sie auch ihrerseits nach dem Gerichte verlangen, so erwarten und erflehen sie nicht sowohl die endgültige Lossprechung (absolutio), sondern nur „gezüchtigt (abgestraft) entlassen zu werden" (alius petit, . . . ut coërcitus dimittatur[2]). Schon darin, daß ein dem Gerichte Verfallener (reus) die definitive Entscheidung und Strafzuerkennung erfährt, liegt nach der oben schon gewürdigten Gerichtsidee unseres heiligen Lehrers ein nicht gering anzuschlagender Vorteil, den derselbe erzielt.

Freilich noch in ganz anderer Weise sollen auch diese Sünder, ob sie auch „mit den Gottlosen gezüchtigt werden", ob sie auch über die Zeit der zweiten Auferstehung hinaus noch zur Feuerstrafe verdammt werden, die Barmherzigkeit Gottes erfahren: Wenn auch weit entfernt ist von den Sündern das Heil,[3]) versichert Ambrosius im Anschlusse an Ps. 118, 156, so darf doch keiner verzweifeln; denn viele sind der Erbarmungen des Herrn. Mögen sie auch wegen ihrer Sünden zugrunde gehen (‚pereunt'), so werden sie befreit durch die Barmherzigkeit des Herrn.[4]) Den Grund für die zeitliche Dauer des Verdammungsloses, dem die mit „schweren Sünden" behafteten Gläubigen verfallen waren, bezw. für deren endliche Befreiung aus demselben findet Ambrosius im Christen- oder Taufcharakter oder (praktisch gesprochen) in ihrem Glauben: Wenn ich überhaupt des Gerichtes gewürdigt werde (d. h. unter der Zahl der ‚resurgentes in iudicio' im Unterschiede von den Gottlosen und Ungläubigen sein werde), versichert der Kirchenvater, dann werde ich auch gewürdigt werden aus der

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 54.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 24.

[3]) Der Gegensatz zum ‚praesto est venia' der anderen Gruppe der peccatores. Cf. Epist. 2 ad Constantium n. 16.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 29.

Gemeinschaft der Gottlosen befreit zu werden; denn die Gottlosen stehen nicht zum Gerichte auf . . . Es wird einem solchen der Glaube zugute kommen und zur Verzeihung verhelfen (proderit illi fides et suffragabitur ad veniam), selbst wenn seine Werke etwa anstößiger Art sind.[1]) Wenn er darum auch kein Vertrauen setzen kann auf seine Werke, so soll er doch (nach Ps. 118, 154) wegen des Wortes Gottes ein milderes Urteil erhoffen.[2]) Ähnlich sagt Ambrosius an einer anderen Stelle: Weh mir, wenn mein Werk brennen wird und ich Schaden leiden werde an dieser meiner (Lebens-)Arbeit! Wenn auch der Herr seine Diener erretten wird, werden wir (doch nur) auf Grund des Glaubens gerettet werden (etsi salvos faciet Dominus servos suos, salvi erimus per fidem[3]). Insbesondere spricht der Kirchenvater in seiner zweiten (Trost-)Rede auf seinen verstorbenen Bruder Satyrus wohl unzweifelhaft die endliche Errettung aller Gläubigen, auch der verdammten Sünder unter ihnen, und damit eine partielle Ausnahme von der Ewigkeit der Höllenstrafen aus. Denn er sagt von sämtlichen vier ordines der Auferstehenden, unter denen sich als dritter diejenigen „Sünder" befinden, ‚qui tamquam in mari exagitati istius freto mundi saeculi huius fluctibus vacillaverint', und als vierter jene „Sünder", ‚qui duritiam mentium nequaquam satis potuerint eloquii spiritalis mollire praecepto', in sichtlicher Beziehung auf die Endgeschichte: His quattuor ecclesia congregatur. Omnes enim, qui sacrosanctae ecclesiae copulati divini nominis appellatione (sc. ‚christiani') censentur, praerogativam resurrectionis et delectationis aeternae gratiam consequentur, quoniam venient ab oriente et occidente, ab Aquilone et Austro et recumbent in regno dei (Luc. 13, 29[4]).

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 22, 26.

[2]) Ibid. serm. 20, 24: Etiam qui diffidit operibus suis, propter Verbum tamen dei clementiorem speret sententiam.

[3]) Enarr. in Ps. 36 n. 26. Ausgeschlossen ist allerdings nicht, aber nicht wahrscheinlich, daß letztere Stelle auf die (relativ) Gerechten unter den ‚peccatores' zu beziehen ist.

[4]) De excess. fratr. II, 116. Den meritorischen Grund für das endliche Heil aller »Sünder« erblickt Ambrosius selbstverständlich in der

Diese Abschwächung der Gerichtsidee bei Ambrosius hinsichtlich der definitiven Wirkungen des Gerichtes hat seine Quelle im Origenismus.[1]) Daß des Origenes Lehre

obsiegenden Wirksamkeit des Erlösungsverdienstes Christi über alle, welche mit dem Erlöser (sc. durch Glauben und Taufe) in Verbindung stehen. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 29. De Iac. I, 6, 26. So schildert er an letzterer Stelle die Größe der Liebe des himmlischen Vaters gegen die Menschen, die sich gerade in der Hingabe seines eigenen Sohnes für uns in den Leidenstod am großartigsten manifestierte, folgendermaßen: Quasi morituri Filii suscepit periculum, quasi orbitatis hausit dolorem, ne tibi periret fructus redemptionis. Tantum fuit Domino studium tuae salutis, ut propemodum de suo periclitaretur, dum te lucraretur . . . Nihil est igitur, quod negari posse nobis vereamur. Nihil est, in quo de munificentiae divinae diffidere perseverantia debeamus, cuius fuit tam diuturna et iugis ubertas, ut primo praedestinaret, deinde vocaret . . . et iustificaret et, quos iustificaret, hos et clarificaret. Poterit deserere, quos tantis beneficiis suis usque ad praemia prosecutus est? Inter tot beneficia dei num metuendae sunt aliquae accusatoris insidiae? . . . Sed metus est, ne iudex severior sit? Considera, quem iudicem habeas! Nempe Christo dedit Pater omne iudicium. Poterit te ergo ille damnare, quem redemit a morte? pro quo se obtulit? cuius vitam suae mortis mercedem esse cognoscit? . . . Potest iste severiorem ferre sententiam, qui interpellare non desinit? . . .

Es soll unumwunden zugestanden werden, daß die im obigen Kontexte versuchte Wiedergabe der hierher bezüglichen Lehranschauung des heiligen Kirchenlehrers, deren Interpretation überhaupt ein gründliches Sichhineinlesen und -leben in den Geist seiner Theologie im allgemeinen und seiner Eschatologie im besonderen notwendig voraussetzt, keine völlig gesicherte und gegen jeglichen Einwand gefeite ist. Indes ist sie sicherlich die weitaus begründetere, die obendrein in vollem Einklange mit seinen sonstigen, die Lehre vom Gerichte berührenden soteriologischen und eschatologischen Auffassungen steht und die vielen, anscheinend fremdartig sich gegenüberstehenden einschlägigen Stellen in seinen Schriften harmonisch ausgleicht. Wie ließe sich auch sonst — um nur ein paar Punkte anzuführen — die gerade in Hinsicht auf die Endgeschichte so konsequent und als so bedeutungsvoll festgehaltene Unterscheidung zwischen den ‚impii' und ‚peccatores', oder die geradezu auffällige Betonung der Barmherzigkeit des Erlösers beim Gerichte bei allem Festhalten an den ‚terrores iudicii' erklären?

[1]) Auch Turmel kommt in seinen Untersuchungen zur Überzeugung, daß unter den abendländischen Theologen des 4. Jahrhunderts Hieronymus und Ambrosius die »christlichen Sünder« (les pécheurs chrétiens) von der Ewigkeit der Höllenstrafen ausnehmen und in den Universalismus des christlichen Heiles einschließen. Er glaubt, a. a. O. S. 215 Anm. 2, Ambrosius habe vielleicht diese Doktrin seinem Zeitgenossen, dem sog.

von der sog. Wiederbringung aller Dinge (*ἀποκατάστασις πάντων*) der Bedeutung des Endgerichtes, welche die Offenbarungslehre ihm vindiziert, namhaft derogieren mußte, liegt auf der Hand.[1])

8. Die ethische Bedeutung und Verwertung der Lehre vom letzten Gerichte.

Wenn man behauptet hat, daß in der altchristlichen Zeit „die Furcht vor dem Richter das unruhige Element im Glaubensleben des Abendlandes bildete" (Harnack), so läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß aus der Predigt unseres großen Bischofs die Posaune des Gerichtes mit gar erschütterndem Ernste wiedertönt. So sehr auch die Person des Richters das sinkende Vertrauen heben muß, so merklich drücken doch die terrores iudicii sozusagen der Lehre vom Gerichte bei Ambrosius den Stempel der Furcht auf. Und als Gegenstand der Furcht bildet dasselbe so recht das Gegenstück zum Dogma der christlichen Hoffnung, der (seligen) Auferstehung. Nur einige wichtigere Stellen, welche die Verwertung der Gerichtsidee für die Paränese bei Ambrosius beleuchten sollen, seien im folgenden namhaft gemacht.

Vor allem soll der Gedanke an das Gericht allein schon zur Beobachtung des Naturgesetzes anspornen: Schon aus Furcht vor dem künftigen Gerichte (futuri iudicii metu) sollten wir jenes natürliche Gesetz beobachten, das Gott, der Schöpfer, in die Herzen der einzelnen hineingesenkt hat . . ., das also nicht niedergeschrieben, sondern angeboren wird . . ., als dessen Zeuge unser Gewissen selbst vor Gott

---

Ambrosiaster, »der einige Jahre vor ihm geblüht habe«, entnommen. (?) Vgl. auch Petav. Theol. dogm. tom. III De Angelis, l. III, c. VIII, n. 8 sq. Huet., Origen. II, 2. XI, 25.

[1]) Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. Bd. 2, S. 66 behauptet (wohl zuviel): »So stark eschatologisch die gesamte Dogmatik im Orient gerichtet ist, — man kann doch nicht verkennen, daß das Herzstück der Eschatologie seit Origenes herausgebrochen ist: der Gedanke des Gerichtes.« »In den populären Vorstellungen der Orientalen«, fügt er in der Anmerkung bei, »ist er höchst lebendig geblieben.«

sich verrät in den heimlichen Gedanken, durch welche teils die Ruchlosigkeit verurteilt, teils die Unschuld verteidigt wird.[1] — Aber auch zur Bewahrung des positiven, in uns hinterlegten Offenbarungsinhaltes, zur Behütung des begnadigten Gewissenszustandes soll uns der Hinblick auf die Vorgänge beim letzten Gerichte antreiben. Es gibt, erklärt der heilige Lehrer mit Berufung auf II. Kor. 3, 2 f., Tafeln des Herzens, beschrieben vom Hl. Geiste. Diese werden herabgelesen werden. Wenn du recht handelst, werden die Schriftzüge bleiben. Sieh also zu, daß du die Gnadenzeichnung des Hl. Geistes nicht auslöschest! Sieh zu, daß du sie nicht verwischest und nicht Schandtaten wie mit Tinte daraufschreibest, damit nicht der Tag des Gerichtes komme und der Richter spreche: Es sollen verlesen werden die Bücher, es sollen verlesen werden die Tafeln seiner Handlungen; damit er dir sodann nicht entgegenhalte: Ich habe die Tafeln beschrieben, warum hast du meine Gaben vernichtet und deine schimpflichen Werke daraufgeschrieben?[2] — Wenn edlere Motive versagen, sollte doch wenigstens die Furcht vor dem künftigen Strafgerichte auch noch den größten Sünder vom Verbrechen zurückschrecken. Das ist, beteuert der Kirchenvater, der Zweck der Rache, mit welcher Gott der Herr droht, daß derjenige von Furcht überwältigt werde, welcher der Pietät vergessen, und daß er wisse, daß der Mörder, wenn er auch den Menschen sich zu entziehen versteht, dem Gerichte Gottes nicht entgehen kann, sondern nur zu größerer und ewiger Strafe aufbewahrt wird.[3] In ähnlicher Weise hält er auch dem Ehebrecher entgegen: Du magst wohl dem Gemahle verborgen bleiben, dem weltlichen Richter entrinnen, nicht aber entrinnst du dem Richter der ganzen Welt. Er wird nur um so schwerer das Unrecht gegen den Ehegatten rächen, der sich selbst nicht Hilfe verschaffen konnte, und die Schandtat gegen ihn, der hiervon nichts wußte.[4] Desgleichen sucht Ambrosius

---

[1]) Epist. 73 ad Irenaeum n. 3.
[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 52.
[3]) De Noe 26, 96.
[4]) De Abrah. I, 2, 7.

den Genußmenschen mit der Drohung des nahenden Gerichtes von seinen sinnlichen Ausschweifungen und materiellen Genüssen zurückzuhalten; denn furchtbar sei der Herr, dem kein Mächtiger und kein Reicher widerstehen könne, so daß ihn treffen werde das himmlische Gericht.[1]) Wie lange noch Vergnügungen? ruft deshalb der Heilige aus. Wie lange noch Schwelgereien? Es steht bevor der Tag des Gerichtes! Während du die Gnade (der Taufe) hinausschiebst, naht der Tod![2])

Aber auch in **positiver** Beziehung stellt Ambrosius gerade den Glauben an den künftigen Richter als das wirksamste Motiv des christlich-ehrbaren Wandels hin, indem es nichts gebe, was ein rechtschaffenes Leben mehr förderte, als unser Glaube an den künftigen Richter, dem das Verborgene nicht entgehe, den unser unehrbarer Lebenswandel beleidige, während der ehrbare ihn erfreue.[3]) Im einzelnen mahnt der Kirchenvater mit der ausdrücklichen Warnung vor dem künftigen Gerichte zum Gebete um Erlangung der Anteilnahme an der sog. ersten Auferstehung, durch die wir allein ohne Gericht zur Gnade kämen;[4]) zur unentwegten und vertrauensvollen Hingabe an Christus,[5]) in dessen Gegenwart wir wandeln sollen. Gleichsam unter den Augen des Richters stehend sollten wir uns vorstellen, wie all unser Handeln ans Licht gebracht werde, so daß es allen offenkundig sei.[6]) Das Bewußtsein einstens vor dem Gerichte des Sohnes Gottes erscheinen zu müssen soll uns antreiben zur (latreutischen) Verehrung seiner Person, um ihn als günstigen Richter für uns zu gewinnen. Nimm den Fall an, gibt Ambrosius seinem arianischen Gegner zu bedenken, daß ich mich (in der Verteidigung der Gottheit Christi) getäuscht habe, was nicht der Fall ist, würde nun Christus sich durch die Ehrung seiner Person beleidigt fühlen? (Nehmen

[1]) De Nabuthe 15, 65.
[2]) De Elia 22, 85.
[3]) De offic. ministr. I, 26, 124.
[4]) Enarr. in Ps. 1 n. 54.
[5]) De interpell. Iob et Dav. IV, 11, 31.
[6]) De offic. ministr. II, 19, 96.

wir an:) Wir irren beide, wer wird nun (von ihm, dem Richter) Lossprechung verdienen, der ihm Ehre erweist oder der ihn herabsetzt?[1]) — Des Hinweises auf das künftige Strafgericht bedient sich der seeleneifrige Bischof auch in seiner Aufforderung zur Buße. Auf dem Wege der Buße sollen wir dem Gerichte zu entgehen suchen. Flieh vor dem künftigen Zorne, mahnt er, d. i. vor dem Tage des Gerichtes! Es entflieht ihm nach der Erklärung des Täufers Johannes (Matth. 3, 7 f.) derjenige, der Buße tut.[2]) Insbesondere mahnt er wiederholt und eindringlich zum offenen, aufrichtigen Sündenbekenntnisse, bezw. zur Ablegung aller falschen Scham und verweist auf die Reue, die man widrigenfalls am Tage des Gerichtes haben würde, da alles geoffenbart werde im Angesichte der Engel und Menschen.[3]) — Er findet ferner providentielle Absichten Gottes in den Verdemütigungen, welche er über alle Gefangenen zu seinen Füßen (Klagel. 3, 24) kommen läßt, gerade darin bestehend, daß jene seinem Gerichte entgehen sollten.[4]) In der Furcht vor dem Gerichte und der Strafe der ewigen Verdammnis erblickt er ein mächtiges Motiv zur Geduld, auch in der bedrängtesten Lage: Alle Leiden, tröstet er, lassen sich durch die Furcht vor noch größeren Leiden überwinden. Darum vermag man, wenn man mit Klugheit seine Seele waffnet und vom Wege der Vernunft nicht abweichen will und die Furcht vor dem göttlichen Gerichte und den Peinen der ewigen Verdammnis vor Augen behält, mit Geduld auszuharren.[5]) Ein wirksamer Trost auch im schwersten Unrechte, das einem widerfährt, ist der Gedanke, daß in Gottes Hand das Vorrecht uns Sühne zu verschaffen ruht. Wir sollten darum nicht bei anderen anhängig machen, was vor das Strafforum des göttlichen Richters gehört, und dürfen selbst den Tod nicht übermäßig fürchten, da wir wissen, daß Gott einen unschuldig Ermordeten nicht als etwas Wertloses

---

[1]) De fid. II, 12, 101.
[2]) Cf. De Abrah. II, 9, 65.
[3]) Enarr. in Ps. 37 n. 51.
[4]) De poenit. I, 5, 23.
[5]) De offic. ministr. I, 38, 187.

betrachtet.[1]) — Endlich mahnt noch der Kirchenvater, es solle der weise Mann nicht bloß sich selbst dadurch, daß er seine eigenen Vorteile den Altären des Herrn zum Opfer bringe, bemühen das Feuer des Gerichtes nicht in sich aufzunehmen und in Furcht leben zu müssen, sondern er solle zugleich trachten auch andere demselben zu entreißen.[2])

IV. Die Lehre von der Weltvollendung.

In seiner Erklärung zu Ps. 118, 96 bemerkt Ambrosius, daß wir nicht in allem die Bedeutung des griechischen Sprachidioms auszudrücken vermögen . . . Was griechisch mit *τέλος* bezeichnet werde, geben wir lateinisch sowohl mit „Ende“ (finis) als auch mit „Vollendung“ (consummatio) wieder; *τέλος* bezeichne somit auch das Endergebnis des Vollendungsprozesses (consummationis finis). Es gibt nun viele Vollendungsarten (multae consummationes); so redet man auch von der „Vollendung der Welt“. Sie ist nach Matth. 28, 20 gleichbedeutend mit Ende der Welt (consummatio saeculi finis saeculi est). In einem zweifachen Sinne kann von derselben geredet werden: in ethischem Sinne, und in diesem Falle geht sie der Auferstehung voraus (quam sc. consummationem saeculi sequitur resurrectio sc. ad salutem[3]), sowie in physisch-endgeschichtlichem Sinne, und in diesem Falle folgt dieselbe erst der (leiblichen) Auferstehung (post resurrectionem consummatio). Der Vollendung der Welt schließt sich sodann nach dem Apostel das Ende an (consummationem saeculi sequitur finis iuxta apostolum, vgl.

---

[1]) De Noe 26, 100.

[2]) De Abrah. II, 11, 93.

[3]) Es ist übrigens möglich, daß der heilige Lehrer an dieser Stelle die consummatio, quam sequitur resurrectio, physisch vom Ende, d. i. vom Abschlusse dieser Weltzeit versteht, dem der von der Wiederkunft Christi und dem Auferstehungsereignisse eingeleitete Endzustand (finis) sich anschließt. Indes ist diese Interpretation weniger wahrscheinlich, da unmittelbar vorher der in Frage stehende Terminus vom Ende, d. i. von der Überwindung der Welt durch Christus verstanden wird. Vgl. auch Expos. in Luc. X, 7.

I. Kor. 15, 23 sq.[1]). Hieraus ist nun ersichtlich, daß Ambrosius den Begriff der Weltvollendung (consummatio saeculi, consummatio mundi, finis mundi) nicht bloß wie an anderen Stellen[2]) im weiteren Sinne zur allgemeinen Bezeichnung der endgeschichtlichen Ereignisse überhaupt verwendet, so daß in ihm auch die Wiederkunft Christi, die Auferstehung der Leiber sowie das allgemeine Gericht mit einbegriffen sind, sondern auch in einem engeren Sinne zur Benennung eines besonderen, auf die genannten Vorgänge folgenden eschatologischen Ereignisses.

1. Der Weltuntergang.

„Es gibt ein Ende der Welt" (finem esse mundi[3]). Bevor an den ausführlichen Nachweis, mit welchem Ambrosius diesen seinen mit großem Nachdrucke betonten Lehrsatz begründet, gegangen wird, mag es zweckdienlich sein die Bedeutung genauer zu fixieren, welche des Ambrosius Schriften mit dem Terminus „Welt" (mundus) im physischen Sinne[4]) verbinden. Vor allem hält Ambrosius gegen Demokrit und andere, welche die Existenz unzähliger Welten behaupteten, an der numerischen Einheit der Welt[5]) und der Weltzeit (saeculum) fest. Letztere, die Zeitperiode des irdischen Weltlaufes,

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 45 sq.

[2]) Cf. De excess. fratr. II, 62. Expos. in Luc. X, 14; ibid. n. 9.

[3]) Exam. I, 3, 10. Für die Lehre des Kirchenvaters von der »Welt« in physischer Beziehung, speziell vom Weltuntergange kommt in erster Linie sein exegetisches Werk über das Sechstagewerk (Exameron) in Frage. Seine große, auf Inhalt und Darstellung sich beziehende Abhängigkeit von des Basilius gleichnamigem Werke (Hexaëmeron) braucht an dieser Stelle nicht mehr eigens hervorgehoben zu werden.

[4]) Von der »Welt« oder »dieser Welt« oder dem »Reiche dieser Welt« im moralischen Sinne handelt ausführlich Niederhuber S. 43 ff.

[5]) Exam. I, 1, 3. De fid. IV, 4, 43. Epist. 45 ad Sabinum n. 15. Von Pythagoras anerkennt er an der erstgenannten Stelle: ‚unum mundum adserit'. Vgl. hierüber Cic. Acad. II, 55, 73. Ambrosius zeigt sich mit den Lehrsystemen der griechischen Philosophen gut vertraut (vgl. Niederhuber S. 8 f.), hat sie aber kaum im Original studiert. Vgl. Kellner a. a. O. S. 9.

ist die erste unter den verschiedenen Weltzeiten (saecula, tempora), welche auch nach dem endlichen Untergange dieser Welt in unaufhörlicher Abfolge sich ablösen werden.[1]) Speziell in seiner Erklärung zu Ps. 118, 89 (‚in aeternum permanet verbum tuum in caelo') macht der Heilige mit Beziehung auf eine zweite ihm vorliegende Textversion (‚in saeculum permanet etc.') ausdrücklich und wiederholt auf die Singularform ‚in saeculum' aufmerksam: Weil der (sichtbare) Himmel vorübergehen wird, darum spricht er (David) nicht: Es (dein Wort) bleibt die Weltzeiten fort, sondern nur die Weltzeit.[2]) Übrigens hat die Schrift, wenn sie stellenweise von saecula rede, damit sichtlich mehr die verschiedenen öffentlichen Berufsstellungen und -Geschäfte im Auge als irgendwelche Aufeinanderfolge von Weltzeiten.[3])

Inhaltlich dient bei Ambrosius der Ausdruck „Welt", soweit er in physischer Hinsicht verstanden wird, stets zur allgemeinen Bezeichnung für „Himmel und Erde".[4]) Letztere aber bilden den Inbegriff der sichtbaren Dinge (rerum visibilium summa[5]) und damit nach dem häufig allegierten Ausspruche des Apostels (II. Kor. 4, 18) die Summe alles zeitlich Vergänglichen.[6]) Im einzelnen bildet die Erde den untersten und letzten Bestandteil der Welt (infima et postrema pars mundi[7]), verhältnismäßig so klein, daß viele sie nur als einen Punkt im Vergleiche zum Himmel

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 7.

[2]) Ibid. n. 11.

[3]) Exam. I, 10, 37: (Scriptura) videtur magis diversitates statuum publicorum vel negotiorum significare quam saeculorum successiones aliquas definire. Cf. Basil. Hom., II in Hexaëm. c. 8 (M. XXIX, 52): *ἡ γραφὴ... μᾶλλον καταστάσεων ἡμῖν καὶ πραγμάτων ποικίλων διαφοράς, ἀλλ' οὐχὶ περιγραφὰς καὶ πέρατα καὶ διαδοχὰς αἰώνων ἐκ τούτου δείκνυσθαι.*

[4]) Cf. Exam. I, 2, 7; 3, 8; 6, 20; 8, 28. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 7.

[5]) Exam. I, 4, 16; II, 4, 15. Cf. Basil., Hom. I in Hexaëm. c. 5 (M. XXIX, 13).

[6]) Cf. Exam. I, 3, 9. De Noë 20, 72.

[7]) De Cain et Ab. II, 9, 31. Cf. Basil., Hom. I in Hexaëm c. 7 (M. XXIX. 20): *ἡ δὲ γῆ τὸ κατώτατόν ἐστιν.*

(punctum comparatione caeli) halten.[1]) Der Himmel hingegen bildet, als „Teil der Welt“ (portio mundi[2]) vielmals größer als die Erde (multipliciter maius quam terra[3]), die obere Substanz der ersteren (superior huius mundi substantia[4]), d. h. die Gesamtheit des materiellen, sichtbar über der Erde sich wölbenden Himmelsphänomens (Luft- und Sternhimmel[5]).

Wie begründet nun Ambrosius seine Thesis: „es gibt ein Ende der Welt“? Er stellt sie zunächst als christliche Weltanschauung den gegenteilig lautenden Aufstellungen der heidnischen Weltweisheit gegenüber, so der anmaßenden Behauptung des Aristoteles von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt (semper fuisse et fore Aristoteles usurpat dicere) sowie der vorgefaßten Annahme Platos, die Welt habe zwar einen Anfang genommen, werde aber kein Ende nehmen. Andere hätten zwar in großer Zahl immerhin für den zeitlichen Anfang und die zeitliche Dauer der Welt Zeugnis abgelegt.[6]) Die Begründung seines Lehrsatzes vom Untergange der Welt stützt er sodann vor allem (mit Basilius) auf die durch den Eingang des mosaischen Schöpfungsberichtes[7]) und durch zahlreiche andere Belegstellen der alttestamentlichen Offenbarungslehre[8]) beglaubigte Tatsache vom

---

[1]) Enarr in Ps. 1 n. 69.

[2]) Epist. 43 ad Horontianum n. 9.

[3]) Enarr. in Ps. 1 l. c.

[4]) De Abrah. II, 8, 58. Cf. Basil., Hom. I in Hexaëm. c. 7 (M. XXIX, 20): *φύσει τὸν ἄνω τόπον ὁ οὐρανὸς ἐπέχει.*

[5]) Ambrosius verlegt die Schöpfung der unsichtbaren Geisterwelt vor den Anfang der materiellen Welt. Vgl. Niederhuber S. 232. Caelum in Gen. 1, 1 ist im Unterschiede vom unsichtbaren, geistigen Himmel auf den sichtbaren Himmel zu beziehen. Cf. Exam. II, 4, 15. Basil., ibid. c. 5 (M. XXIX, 13).

[6]) Exam. I, 1, 3. Als Quelle dient dem Ambrosius wohl Philo, De aetern. mund. 3 (II, 489). Cf. Schenkl, l. c. pars I, pag. 4 not. 5. Basilius, ibid. c. 2 sq. (M. XXIX, 5 sqq.) nimmt mehr allgemein Stellung gegen ‚*τῶν ἔξω τὴν ματαιότητα*‘. Auch Arnobius, Adv. nation. II, 56 (Vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie n. 596, S. 582) erwähnt die genannten drei verschiedenen Anschauungen in der heidnischen Philosophie.

[7]) Ibid. 2, 5 sqq.

[8]) Ibid. 3, 8 sqq.; 8, 28.

zeitlichen Anfange der Welt, von dem er auf die Notwendigkeit ihres dereinstigen Endes schließt: denn was einen Anfang hat, hat auch ein Ende (quae autem initium habent, et finem habent[1]). Eine Schwierigkeit kann in der Kreisförmigkeit der Welt nicht gefunden werden und darum auch kein Einwand gegen die obige Aufstellung hieraus hergeleitet werden. Denn deshalb, weil an einer Kugel weder der Anfang noch das Ende vorgezeichnet werden könne, folge nicht, daß sie überhaupt keinen Anfang und kein Ende habe. Ähnlich werde man ja auch an einem Kreise, den man mit Tinte oder Stift oder Zirkel ziehe, nach einiger Zeit kaum mehr mit Augen sehen und durch geistige Reflexion sich zum Bewußtsein bringen können, woselbst man angefangen oder aufgehört habe. Und doch sei man selbst Zeuge, daß man angefangen oder aufgehört habe. Wenn es auch den Sinnen entschwinde, die Wahrheit bleibe doch bestehen.[2]) — In der neutestamentlichen Offenbarungslehre findet unser Kirchenvater die Wahrheit vom dereinstigen Weltuntergange direkt ausgesprochen. Daß es ein Ende der Welt gibt, erklärt er, lehrt der Heiland selbst in seiner Frohbotschaft mit den Worten: Himmel und Erde werden vergehen (Matth. 24, 35), sowie mit der später folgenden Verheißung: Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt (ibid. 28, 20); ferner der Apostel, wenn er versichert, daß die Gestalt dieser Welt vorübergehe (I. Kor. 7, 31[3]).

Ein weiteres Argument für seinen Satz, daß Gott Himmel und Erde nicht für ewige Dauer erschaffen, sondern vielmehr beschlossen habe, daß sie dem Ende, das eine vergängliche Natur nehmen müsse, unterworfen sei, gründet der Kirchenvater auf die Erfahrungstatsache von der Hinfälligkeit und Veränderlichkeit alles Geschöpflichen.

---

[1]) Exam. I, 3, 10. Cf. Basil., ibid. c. 3 (M. XXIX, 9): *τὰ ἀπὸ χρόνου ἀρξάμενα πᾶσα ἀνάγκη καὶ ἐν χρόνῳ συντελεσθῆναι. Εἰ ἀρχὴν ἔχει χρονικήν, μὴ ἀμφιβάλλῃς περὶ τοῦ τέλους.*

[2]) Ibid. Auch dieses Analogon entnimmt Ambrosius fast wörtlich dem Basilius l. c.

[3]) Exam. I, 3, 10.

Wie können sie, fragt er, in ihren Behauptungen die Welt gleich ewig mit Gott (coaeternum deo mundum) hinstellen . . ., da es doch ihrer eigenen Beurteilung nicht entgehen kann, daß ein Ding, dessen Teile dem Gesetze der Hinfälligkeit und Veränderlichkeit unterliegen, notwendig auch als Ganzes demselben Lose unterworfen ist, dem die Bestandteile unterliegen! [1]) An der regelmäßig wiederkehrenden Abnahme des Mondes könne der Mensch wie in einem Sinnbilde das große Geheimnis erkennen, daß es nichts von allen menschlichen Dingen und nichts von dieser ganzen Weltschöpfung (mundana creatura) geben könne, was nicht einstens aufgelöst würde.[2]) Auch den inneren, physischen Grund für die genannte Erfahrungstatsache von der Vergänglichkeit aller Weltdinge macht Ambrosius namhaft, den materiellen Charakter der Himmelssubstanz (von der Erde versteht sich derselbe von selbst), der die Auflöslichkeit und Vergänglichkeit des Himmels zur notwendigen Folge habe. Er verteidigt diesen materiellen Charakter derselben gegen den willkürlichen Versuch einiger Philosophen durch Annahme einer fünften, von den vier Grundelementen verschiedenen, nicht zusammengesetzten Substanz, aus welcher der Himmel bestehe, die Unauflöslichkeit und Unvergänglichkeit des letzteren zu begründen und findet eine derartige Annahme mit den Erfahrungstatsachen in gleicher Weise wie mit der Offenbarungslehre im Widerspruche.[3]) Es gibt nichts, betont er gerade mit Rücksicht auf die Himmelssubstanz, was von materieller Zusammensetzung frei und ausgenommen wäre (nihil materialis compositionis liberum et alienum[4]). Was aber aus vergänglichen Elementen zusammengesetzt ist, folgert er anderenorts, verfällt notwendig

[1]) Exam. I, 3, 11. Cf. Basil., ibid. c. 3 (M. XXIX, 12): *μηδὲ τοσοῦτον δυνηθέντες ἐννοηθῆναι, ὅτι οὗ τὰ μέρη φθοραῖς καὶ ἀλλοιώσεσιν ὑπόκειται, τούτου καὶ τὸ ὅλον ἀνάγκη ποτὲ τὰ αὐτὰ παθήματα τοῖς οἰκείοις μέρεσιν ὑποστῆναι.*

[2]) Exam. IV, 8, 31. Cf. Basil., ibid. hom. VI, 10 (M. XXIX, 141, 144).

[3]) Exam. I, 6, 23 sq. De Abrah. II, 8, 58. Auch diese Stelle ist fast wortgetreu dem Basilius entlehnt, ibid. hom. I, 11 (M. XXIX, 25).

[4]) De Abrah. l. c.

dem Auflösungsprozesse.[1]) Den Himmel, so charakterisiert er kurz in seinem Schreiben an Horontian den Widersinn und die Umkehrung der Wahrheit durch die Philosophie, hält man für unvergänglich, und doch geht er vorüber; den Menschen hält man für vergänglich, und doch zieht er die Unvergänglichkeit an. Die Gestalt des ersteren geht vorüber, letzterer aber steht zur Unsterblichkeit auf.[2])

Auch auf anthropologischer Grundlage führt sich des Ambrosius Beweisführung über den Weltuntergang auf. Es entging ihm nicht, daß „nach der Lehre der Offenbarung die bewußtlose Schöpfung stets teilnimmt an dem jeweiligen Stande des religiös-sittlichen Verhältnisses der ganzen Menschheit zu Gott und daß dieses Verhältnis jederzeit gewissermaßen seine Resonanz und seinen letzten Reflex in der materiellen Welt hat, auf welche überströmt der Segen wie der Fluch, den der Mensch durch sein sittliches Verhalten von Gott herabzieht".[3]) Propter impietatem hominum finis saeculi (est) futurus, erklärt er mit Entschiedenheit und findet schon in den Naturvorgängen beim Kreuzestode Christi den dereinstigen Untergang des Gegenwärtigen versinnbildet.[4]) Zum wirksamen Ausdruck bringt er (indirekt) den gleichen Gedanken in seinen Äußerungen über die auch auf das Tierreich sich erstreckende Strafandrohung Gottes vor der Sintflut (Gen. 6, 7). Er wirft nämlich die rhetorische Frage auf, ob denn auch unvernünftige Wesen sich eine Beleidigung Gottes hätten zuschulden kommen lassen, und gibt im Anschlusse hieran zu bedenken, daß dieselben eben des Menschen wegen erschaffen worden seien, woraus sich weiterhin ergeben habe, daß mit dem Untergange des Menschen, um dessentwillen sie erschaffen worden seien, auch sie selbst dem Untergange verfallen seien, weil es niemand mehr gegeben habe, der ihrer benötigt hätte.[5]) Dieses Kausalitätsverhältnis zwischen

---

[1]) Exam. I, 6, 23.
[2]) Epist. 53 ad Horontianum n. 9.
[3]) Atzberger, Die christliche Eschatologie n. 293, S. 371.
[4]) Expos. in Luc. X, 128.
[5]) De Noë 4, 10.

beiden liegt in der Natur des Menschen selbst begründet, die in sich gleichsam das ganze Universum repräsentiert (in homine est . . . summa quaedam universitatis[1]). Hieraus folgt, daß die Geschicke der Menschheit nicht bloß in die Tierwelt, sondern in die sie umgebende sichtbare Schöpfung überhaupt,[2]) wie in der Urzeit so auch in der Endzeit ihre kräftige Rückwirkung äußern müssen. Es würde darum, wie der Kirchenvater in der Besprechung von Isai. 13, 5[3]) äußert, einen beschränkten Geist verraten, wollte man fragen, was denn, wenn auch der Mensch schwere Schuld auf sich geladen habe, der Himmel, was die Erde, was das Meer verschuldet hätten, daß der Herr auch sie dem Untergange weihe? Diese Teilnahme der Welt am Lose der Menschen und ihr zufolge deren Untergang bedeute für sie so wenig ein Unglück wie der Tod für den Menschen. Wenn du es vom höheren Standpunkte aus betrachtest, fährt der Kirchenvater fort, wirst du merken, daß das, was du als nachteilig für uns hältst, unser Vorteil ist; du wirst ferner zur Einsicht kommen, daß der Welt nur von Nutzen ist, was du als Unglück für sie betrachtest.[4])

2. Die Welterneuerung.

So sehr Ambrosius in seiner Predigt an das christliche Volk[5]) und in seiner Polemik gegen die heidnische Philosophie die Tatsache des dereinstigen Weltunterganges betont

---

[1]) De Noë 4, 10. Vgl. Niederhuber S. 6 f.

[2]) So glaubt Ambrosius, daß die Erde vor dem Sündenfalle eine noch viel größere Fruchtbarkeit entfaltet hat als nach dem Falle, durch den und seit dem die organischen Entwicklungskräfte im Pflanzenleben bedeutend gehemmt wurden. Exam. III, 10, 45. Auch hier gibt Ambrosius nur einen Gedanken des Basilius, ibid. hom. V, 5 (M. XXIX, 104 sq.) wieder.

[3]) Ambrosius liest nach LXX: Venit Dominus disperdere orbem terrarum.

[4]) De Elia 21, 77 sq.

[5]) Die Schrift über das Sechstagewerk verdankt ihre Entstehung mehreren zusammenhängenden Homilien. Vgl. Kellner S. 77 f. Schenkl l. c. pars I praef. pag. 1 sqq. Förster S. 93.

und begründet, ebensowenig pflegt er sich über das Wie? derselben im einzelnen zu äußern. Nur so viel ist gewiß, daß derselbe in sich begreift die Auflösung der Weltsubstanz in jene (vier) elementaren Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt ist;[1]) daß er ferner nicht als ein Annihilations-, sondern nur als ein Umwandlungsprozeß gefaßt werden darf, der zur Neuschaffung des Himmels und der Erde führen wird. Denn wenn es heißt: nimmer aber steht auf der Mensch, der schläft, bis der Himmel nicht (mehr) aufgenähet wird,[2]) so scheint er (Job) damit erklären zu wollen: „bis der Himmel erneuert werde" (donec caelum novetur). Denn ein neuer Himmel und eine neue Erde wird sein, wie geschrieben steht (Isai. 65, 17). Was nämlich aufgenäht wird, ist alt, was alt ist, wird aber nach Ps. 101, 26 f. umgewandelt werden (quod vetus, mutabitur[3]). Untergehen wird das Gegenwärtige, damit entstehe das Künftige (occasura praesentia, ut oriantur futura[4]). Diese Erneuerung des Himmels und der Erde, auf welche Ambrosius stets mit den Worten der Hl. Schrift selbst zu verweisen pflegt (Isai. 65, 17. Apok. 21, 1), gilt ihm als eine so selbstverständliche Lehrvoraussetzung und unzweifelhafte Glaubensüberzeugung, daß er gerade von ihr einen sicheren Schluß auf die dereinstige Erneuerung der Menschenleiber in der Auferstehung machen zu dürfen glaubt: Denn wenn die Erde erneuert wird und der Himmel, wie sollten wir zweifeln an der Möglichkeit der Erneuerung des Menschen, um dessentwillen die Erde und der Himmel erschaffen worden sind?[5])

Über den näheren Vorgang,[6]) insbesondere auch über das Medium der Weltumgestaltung und -Erneuerung spricht

---

[1]) Cf. Exam. I, 6, 23. De Abrah. II, 8, 58.

[2]) Ambrosius liest Job 14, 12: usque dum caelum non assuatur (Vulg.: donec atteratur caelum).

[3]) De interpell. Iob et Dav. I, 7, 24. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 7.

[4]) Expos. in Luc. X, 128.

[5]) De excess. fratr. II, 87.

[6]) Es wurde schon in der Lehre von der Wiederkunft Christi dargetan, daß Ambrosius nach dem Vorgange des Origenes, In Matth. comment. serm. 49 die von Christus geweissagten kosmischen Erschütterungen

sich Ambrosius nirgends bestimmt und eingehend aus.[1]) Genauer äußert er sich über den Zweck und das Resultat dieses gewaltigen Prozesses. Er bedeutet, allgemein gesprochen, eine Wandlung zum Besseren. ,In bono disperdet orbem terrarum' hält darum der Kirchenvater demjenigen entgegen, der da „allzubeschränkten Sinnes" darüber traurig sein wollte, daß der Herr den Erdkreis untergehen lasse.[2]) Gerade durch diesen Neugestaltungsprozeß gelangt die Erlösungs- und Vollendungsgnade Christi zur realen Durchführung auch in der unvernünftigen Schöpfung. Eine so universelle durchgreifende Wirkung entspricht dem Triumphe des Gekreuzigten: digni tanto triumpho iugales, ut caelum, terra, maria, inferna a corruptela mutentur in gratiam.[3]) Damit bringt er auch mit sichtlicher Anlehnung an Paulus (Eph. 1, 9 f. Kol. 1, 18—20) die Bedeutung der Naturereignisse beim Tode Christi in Beziehung. Was soll ich tun? führt er die Sonne redend ein. Wenn ich meinen

---

und astralischen Umwälzungen (vgl. Matth. 24, 29 ff. Luk. 21, 25) geistig auf die Irreführung und den Abfall der Gerechten am Ende der Welt bezieht.

[1]) Es darf freilich indirekt geschlossen werden, daß sich auch Ambrosius als dieses Medium das Feuer (Weltbrand) denkt, so daß das Gerichtsfeuer, das vor dem Herrn (bei seiner Wiederkunft) brennen wird, zugleich den Weltbrand entfachen wird. Diese Annahme liegt um so näher, als nach seinem Dafürhalten nicht nur die Erde überall in ihrem Innern das Feuerelement birgt, »das nicht bloß aus Steinen, sondern selbst aus dem Holze, wenn es gespaltet wird, hervorflammt« (Exam. II, 3, 12), sondern auch und vor allem der Himmel selbst eine feurigglühende Ätherregion darstellt von solch intensiver Hitze, »daß sie alles in Brand stecken und ausbrennen würde, wenn sie nicht durch ein Gesetz ihres Schöpfers hieran verhindert würde« (Ibid. n. 13. Sieh oben die Lehre über die jenseitigen Orte und Reiche). So würde sich also das Feuerelement von selbst zum gewaltigen Weltbrande entfachen, sobald jenes göttliche Gesetz, das seine Energie seit den Schöpfungstagen bindet, in seiner Wirksamkeit suspendiert würde. Vom Willen Gottes hängt ja überhaupt die Existenz dieser Welt ausschließlich ab. »Weil er es so will, besteht sie noch.« (Exam. I, 6, 22.) — Nicht überflüssig mag es sein zu bemerken, daß auch Basilius, ibid. hom. III, 6 sq. (M. XXIX, 67 sqq.) ausdrücklich die Lehre vom Weltbrande vorträgt.

[2]) De Elia 21, 80.

[3]) Expos. in Luc. X, 111.

Lauf beibehalte, dann werde ich nur das Heil der Welt verzögern. Auch wir (unvernünftige Geschöpfe) sollen ja unserer Erlösung entgegeneilen, ich selbst soll entgegeneilen einem neuen Leben. Es wird nämlich, bemerkt Ambrosius hierzu, auf Grund der Wohltat des Kreuzes, durch welche alles erneuert wird, auch eine neue Sonne aufleuchten und ein neuer Himmel.[1])

Die Welterneuerung schließt sonach ein zweifaches Wesensmoment in sich, in negativer Hinsicht die Befreiung der sichtbaren Schöpfung aus dem Lose der Hinfälligkeit und der Knechtschaft des Verderbens (‚mutari a corruptela'), in positiver Hinsicht die Freiheit als Anteilnahme an der Freiheit der Kinder Gottes (‚mutari . . . ad gratiam'). Am eingehendsten kommt der Kirchenvater hierauf in zwei Schreiben an Horontian (Epist. 34 und 35) zu sprechen, welche sozusagen eine ausführliche Exegese zur einschlägigen paulinischen Lehre (Röm. 8, 19 ff.) darstellen. Was nun zunächst das erste Moment anlangt, so ist zwar nach der Erklärung des Heiligen nicht jegliche Kreatur ausnahmslos ein der Hinfälligkeit unterworfenes Wesen. Ausgenommen hiervon sind nämlich die Engel, welche nicht über ihr eigenes Los seufzen, sondern nur „mitseufzen" (congemiscunt) mit jenen Gliedern des Leibes Christi, welche noch nicht zur (definitiven) Vollendung gelangt sind.[2]) Von den Engeln abgesehen begreift aber die creatura subiecta (Röm. 8, 20) jegliches andere Geschöpf in sich, so vor allem die Menschenseele, welche wider ihren Willen, aber in Unterordnung unter den Willen Gottes in die armselige Behausung des Leibes eingeschlossen ist;[3]) sodann aber auch „die übrigen Geschöpfe", welche im Lose des Menschen ihr vorbildliches Geschick haben (sieh oben). Letzteren Gedanken deutet der heilige Lehrer an, wenn er auf die Besprechung der materiellen Weltschöpfung mit den Worten überleitet: Hoc igitur exemplo animae progrediamur ad

---

[1]) De interpell. Iob et Dav. I, 5, 14.
[2]) Epist. 35 ad Horont. n. 1 sq.
[3]) Epist. 34 ad Horont. n. 3—7.

creaturas reliquas.[1]) Tatsächlich beschränkt er nun freilich diese seine Ausführung auf die Sternenwelt und schildert mit ergreifendschönen Zügen, wie die Himmelskörper, ob sie auch im hehren Glanze des Lichtes schimmern, dennoch einerseits der Knechtschaft unterworfen sind durch die tägliche, bei Tag und Nacht sich fortsetzende Dienstleistung an das Geschöpf, dienend der Anordnung des ewigen Schöpfers, anderseits der steten Veränderlichkeit, bedingt durch das Gesetz des Auf- und Niederganges, der Rotation der Sonne, veranlaßt durch Wolken und Nebel u. s. f.[2]) Gottes wegen, d. h. weil er es so will, tragen sie ihr Los,[3]) da sie sich fürs erste gedulden im Bewußtsein, daß auch ihr Herr, der Schöpfer alles dessen, was im Himmel und auf Erden ist, die Schwäche unseres Leibes und die Dienstbarkeit unserer Lage angenommen hat; fürs zweite, da sie Trost in der Hoffnung auf die dereinstige Befreiung finden.[4]) Die Freiheit wird, wie jetzt den Gegenstand ihrer Erwartung, so dereinst den Gegenstand ihrer Freude bilden,[5]) aber auch den Gnadenlohn, den sie für ihre Mühewaltung erhoffen.[6]) Der Zeitpunkt des Eintrittes dieser Befreiung bezw. dieses Freiheitszustandes knüpft sich an das Offenbarwerden der Annahme zu Kindern Gottes, was die Erlösung aller in sich schließt,[7]) d. h. an das Vollwerden derselben mit der Erlösung des ganzen Leibes (der Kirche[8]) beim Aufleuchten der Gnade der göttlichen Vergeltung.[9]) Ihr Ziel liegt in der Aufnahme der Kreatur in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes, auf daß ein und dasselbe Freiheitsband die Kreatur und die Kinder Gottes umschlinge, wenn deren Herrlichkeit offenbar wird.[10])

---

[1]) Epist. 34 ad Horont. n. 6.
[2]) Epist. 34 ad Horont. n. 7.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.
[5]) De Elia 21, 80.
[6]) Epist. 34 ad. Horont. l. c.
[7]) Ibid n. 8.
[8]) De Elia 21, 80.
[9]) Exam. I, 6, 22.
[10]) Epist. 34 l. c. Epist. 35 ad Horont. n. 6.

3. Das Ende der Menschheits- und Weltvollendung (‚consummationis finis'): Gott alles in allen.

‚Consummationem saeculi sequitur finis iuxta apostolum (I. Kor. 15, 23 f.[1]). Ambrosius unterscheidet auch sprachlich zwischen dem Vollendungsvorgange (consummatio) und dem Vollendungszustande (consummationis ipsius finis[2]) oder, um die Beziehung auf die Endgeschichte noch deutlicher zu kennzeichnen, zwischen der definitiven Verwirklichung und dem definitiven Verwirklichtsein jenes Endzieles, welches der ursprüngliche Schöpfungs- und Heilswillen Gottes dem vieltausendjährigen Entwicklungsprozesse der Welt- und Menschengeschichte gesetzt hat.

Die Signatur der gleichsam aus dem Weltuntergange auftauchenden Neuschöpfung des Himmels und der Erde ist Ruhe und Verklärung. Das Ausruhen der Kreaturen wird vor allem erzielt durch Sistierung ihrer bisherigen Funktionen, die nur dem Vergänglichen (vanitas) dienten und in denen Ambrosius die servitus corruptionis derselben erblickt[1]). Wie sie aber sozusagen im aktiven Dienste der vanitas standen, so waren sie auch passiv derselben unterworfen durch die verschiedensten Naturvorgänge, welche immer wieder verändernd auf die jeweilige Lage der einzelnen Naturdinge wirkten und sie nicht zur Ruhe kommen ließen. So wird die Befreiung aus diesem Zustande von selbst zur Vorbedingung ihres Ausruhens. Doch lassen wir den Kirchenvater selbst zu Worte kommen. Dahin werden wir gelangen, ruft er freudig aus, woselbst keine Wolken, keine Donner, keine Blitze, kein Abendwerden, kein Sommer, kein Winter einen fortwährenden Wechsel der Zeiten verursachen werden, woselbst es keine Kälte, keinen Hagel, keine Regenschauer gibt, wo es der Dienstleistung dieser Sonne oder des Mondes oder des Sternenhimmels nicht mehr bedarf.[3]) An die Einstellung jeglicher organischen und vegetativen Lebensentfaltung auf

[1]) Sieh oben.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 45.
[3]) De bon. mort. 12, 53.

Erden ist wohl zu denken, wenn Ambrosius im engsten Anschlusse an Basilius[1]) sagt: Es beobachtet die Natur die von Anfang an ihr eigentümlichen, durch göttliches und himmlisches Gebot ihr auferlegten Gesetze und bringt ordnungsgemäß Jahr für Jahr ihre Erzeugnisse hervor, — bis die Vollendung der Zeit zum Abschlusse gelangt (donec consummatio temporis impleatur[2]). Und wie die „neue Erde" steht auch der „neue Himmel" im Zeichen der Ruhe: Nachher (wenn Himmel und Erde vorübergegangen, Matth. 24, 35) werden sowohl die Sonne als auch der Mond und die übrigen Lichtkörper zur Ruhe gelangen in der Herrlichkeit der Kinder Gottes (requiescent in gloria filiorum dei), wenn einmal Gott alles in allen ist (I. Kor. 15, 28[3]).

Gerade mit der Sistierung der Funktionen und dem Stillstande der Bewegungen (der Rotation, des Auf- und Niederganges) der Gestirne kommt auch der Einteilungsgrund der Zeit und mit ihm die Unterschiedlichkeit der Zeitenfolge in Wegfall. Denn dahin werden wir gelangen, woselbst . . . kein Abendwerden, kein Sommer, kein Winter den fortwährenden Wechsel der Zeiten bedingen.[4]) Es werden zwar die Zeiten bleiben (tempora permanebunt[5]), aber jener unvergängliche Tag der ewigen Vergeltung wird nach der Lehre der Schrift (Isai. 60, 19) ohne nächtliche Unterbrechung und ohne Eintritt der Dunkelheit fortwähren.[6]) Wenn in der Schrift gleichwohl noch von „Tagen" die Rede ist — und nur von Tagen (nicht von Nächten) kann noch die Rede sein —, so bedeuten dieselben eben keine Zeitbestimmung, sondern bezeichnen nur die verschiedenen himmlischen Rangstufen.[7])

---

[1]) Hom. V in Hexaëm., c. 19 (M. XXIX, 116).

[2]) Exam. III, 16, 68.

[3]) Epist. 34 ad Horont. n. 9.

[4]) De bon. mort. 12, 53.

[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 7.

[6]) Exam. I, 10, 37. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 13. Basil., ibid. hom. II, 8 (M. XXIX, 52).

[7]) Enarr. in Ps. 38 n. 17. De offic. ministr. I, 48, 237. Cf. Origen., Select. in Ps. 38 hom. I, 9.

Die bereits mit der ersten Ankunft Christi angebrochenen letzten Zeiten bezeichnet Ambrosius als den „neuen Tag", den „Tag Christi", der auf den „alten Tag", den „Menschentag" gefolgt ist, nachdem letzterer vorübergegangen ist.[1]) Das „neue Licht", das ihn erhellt, ist der Herr selbst. Zur vollen, ungehemmten Ausstrahlung gelangt dasselbe freilich erst mit der Neuschöpfung der Welt: Erit mihi caelum novum et terra nova et lumen novum . . . Dominus illuminabit super populum suum.[2]) Dieses „neue Licht" bewirkt nun nicht bloß — wenn auch zunächst — die innere Gnadenerleuchtung der Geisterwelt und strahlt nicht bloß aus der Verklärungszuständlichkeit der selig Auferstandenen wider, sondern übernimmt und ersetzt zugleich in unvergleichlich höherem Maße jene Funktionen, welche vor der Weltvollendung die Lichtzentren der Sternenwelt versehen hatten. In materiellem Reflexe ausstrahlend aus der Menschheit Christi, der höchsten Repräsentation der materiellen Weltschöpfung überhaupt, strömt es auf letztere über, sie in allen Teilen erfassend, durchdringend und verklärend. Keine Leuchte, auch nicht das Licht der Sonne wird dort leuchten,[3]) sondern allein nur die Klarheit Gottes wird aufleuchten (sed sola dei fulgebit claritas). Denn der Herr wird sein das Licht aller (Dominus enim erit lux omnium) und jenes wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, wird allen (Wesen) erstrahlen (illud lumen verum . . . fulgebit omnibus[4]). So wird also im gewissen Sinne sogar für die materielle Weltschöpfung Gott selbst Ziel- und Ruhepunkt, in welchem ihre Entwicklungsgeschichte zum endlichen und endgültigen Abschlusse und Stillstande gelangt. Auch auf sie findet (relative) Anwendung: Consummatio ergo saeculi finis saeculi est, finis autem omnium Christus.[5]) In einem unvergleichlich höheren Sinne gilt dies freilich in Anwendung auf die vernünftige Kreatur.

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 18. De interpell. Iob et Dav. I, 5, 14.
[2]) Enarr. in Ps. 38 l. c.
[3]) Ibid. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 7, 24.
[4]) De bon. mort. 12, 53. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 13.
[5]) Expos. in Ps. 118 l. c. n. 45.

Welches ist denn nun der ‚finis consummationis' (auch ‚plena perfectio',[1]) ‚perfectio consummati hominis'[2]) des Menschen im generellen Sinne, d. h. des Menschengeschlechtes? Nur das ist nämlich, wie der Kirchenvater gerade in Bezug auf die Endgeschichte hervorhebt, das „wahre Ende", das nicht das Ende eines einzelnen, sondern aller bilden wird: ille verus est finis, qui non unius erit finis, sed omnium[3]). Darauf ist nun mit ihm zu antworten: Die Endvollendung der (begnadigten) Menschheit als solche realisiert sich mit dem Vollzähligwerden der Annahme zu Kindern Gottes (perfecta adoptio filiorum sc. dei) bezw. mit dem Eintritte des sog. „zweiten Reiches" (secundum regnum) Gottes oder, nach der von Ambrosius adoptierten paulinischen Lehrweise, mit der Übergabe des Reiches durch Christus an Gott und den Vater (I. Kor. 15, 24). Zur näheren Erklärung der einzelnen Punkte sei nun Folgendes vermerkt.

Den gesamten Organismus der erlösten Menschheit, d. h. die Kirche als den mystischen Leib Christi in ihrem fort und fort und mehr und mehr sich vollziehenden Übergange aus der Unvollkommenheit des Diesseits in den Vollendungszustand des Jenseits vergleicht Ambrosius mit einem Menschen, der aus dem wogenden Meere, in welchem er treibt, sich emporrafft zur Höhe des Gestades, aber noch bis zur Mitte des Leibes von der andrängenden Flut zurückgehalten wird, der darum seufzt und sich krampfhaft müht völlig zu entrinnen.[4]) Darum seufzen auch diejenigen, welche die Erstlinge des Geistes besitzen, indem sie auf die (vollendete) Annahme zu Kindern Gottes warten (Röm. 8, 23). Diese Annahme zu Kindern Gottes, die Erlösung des ganzen Leibes (der Kirche) tritt aber erst dann ein, wenn derselbe von Angesicht zu Angesicht schauen wird jenes göttliche und ewige Gut. Es findet allerdings eine Annahme zu Kindern in der Kirche auch dann statt, wenn der Hl. Geist ruft „Abba, Vater", wie du lesen kannst (im

[1]) De offic. ministr. I, 48, 237.

[2]) Enarr. in Ps. 38 n. 16.

[3]) Ibid.

[4]) Epist. 35 ad Horontianum n. 12.

Briefe) an die Galater (4, 6). Aber vollendet wird dieselbe erst dann sein, wenn alle jene auferstehen werden in Unverweslichkeit, Ehre und Herrlichkeit, welche das Angesicht Gottes zu schauen verdienen. Denn erst dann darf sich die menschliche Kreatur in Wirklichkeit als erlöst erachten (illa erit perfecta sc. adoptio filiorum dei, quando resurgent omnes in incorruptione, honore et gloria, qui mereantur dei faciem videre; tunc enim vere redemptam se humana iudicabit conditio. Vgl. Röm. 8, 24.[1])

Es ist nur ein etwas veränderter Gesichtspunkt, unter dem die plena perfectio des Menschengeschlechtes aufgefaßt wird, wenn Ambrosius mit ausdrücklicher Berufung auf den Apostel (I. Kor. 15, 24) erklärt: Wenn das Reich an Gott und den Vater übergeben und alle Gewalten überwunden sein werden, nimmt die Vollendung ihren Anfang . . . Erst das ist die „volle Vollendung".[2]) Dies ist dann im Unterschiede vom ersten Reiche der Himmel (primum regnum caelorum), welches mit der Ablegung des Leibes eintritt (oder mit der „ersten Auferstehung" angetreten wird), das „zweite Reich" (secundum regnum), das darin besteht „nach der (leiblichen) Auferstehung mit Christo zu sein".[3])

Auch nach der Übergabe dieses Reiches hört Christus nicht auf ‚finis omnium' zu sein, weil er nicht aufhört König dieses Reiches zu sein, in welchem er nur in gesteigertem Maße seine beseligende Herrschaft zur Geltung bringt: Non deperit Christo regnum, quod tradit, sed proficit.[4]) Zur näheren Ausführung hebt Ambrosius hervor, daß Christus nicht als „Sohn Gottes" bei seinem Erscheinen auf Erden das Reich in Empfang genommen habe: Denn wie hätte er das Reich erst empfangen können, da er doch ein ewiger König ist? Es kam also der „Menschensohn" (Filius hominis), um das Reich zu empfangen und hierauf wiederum zurückzukehren (vgl. Luk. 19, 12 ff.) . . . Wenn er nun als

---

[1]) Epist. 35 ad Horontianum n. 13.

[2]) De offic. ministr. I, 48, 237, cf. ibid. III, 2, 11. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 46.

[3]) Expos. in Luc. V, 61.

[4]) De fid. V, 12, 150.

Menschensohn das Reich Gottes empfangen hat, wird er auch als Menschensohn fürwahr das Reich übergeben, das er empfangen hat . . . Dieses Reich sind wir; denn zu uns ist gesagt worden: das Reich Gottes ist in euch (Luk. 17, 21), und zwar bilden wir vorerst das Reich Christi, schließlich das des Vaters, weil geschrieben steht: Niemand kommt zum Vater, außer durch mich (Joh. 14, 6). Solange ich auf dem Wege bin, bin ich Christi; wenn ich angelangt sein werde, bin ich des Vaters, — aber überall durch Christus und überall in der Unterordnung unter Christus (cum in via sum, Christi sum; cum pervenero, Patris sum, sed ubique per Christum et ubique sub Christo[1]).

Die folgende Ausführung gipfelt in dem Gedanken, daß wir in dieser Welt unter dem Einflusse der Sünde (sub peccato) stehen. Es ist darum gut (bonum est), daß Christus bis ans Ende der Welt (Matth. 28, 20) mit uns ist (Christus nobiscum), den Gliedern seines mystischen Leibes, der Kirche. Freilich besser ist es (melius est), wenn einmal (im Jenseits) nicht mehr sowohl Christus mit uns,[2]) sondern wir mit Christus (nos cum Christo, vgl. Phil. 1, 23), d. h. so wie er (seiner Menschheit nach) und mit ihm vereint nicht sub peccato, sondern völlig an die Gottheit hingegeben sein werden, um von ihrer beseligenden Lebensfülle durchdrungen und durchherrscht zu werden.[3]) Die völlige Emanzipation der erlösten Menschheit, des mystischen Leibes Christi, auf Grund der ‚perfecta adoptio' bedingt sonach wohl eine Änderung bezw. Aufhebung der bisherigen Funktionen, nicht aber die Aufhebung des Königtums Christi überhaupt. Denn bis zu dem Grade ist das Reich des Vaters und des Sohnes ein und dasselbe Reich, sagt der Kirchenvater, daß das, was der Sohn übergibt, der Vater nicht (neu) empfängt, und was der Vater empfängt, der Sohn nicht verliert.[4])

[1]) De fid. V, 12, 146–150.

[2]) nämlich mit jenen Funktionen seines Königtumes, mit denen e[r] hier auf Erden für und mit uns kämpft gegen alle widerstrebenden Mächte, uns mehr und mehr erlöst und heiligt, für uns beim himmlischen Vater vermittelt, in unserer Mitte richtend tätig ist usw.

[3]) Cf. De fid. V, 12, 150—153.

[4]) Ibid. n. 153. Cf. ibid. II, 12, 104.

Noch klareres Licht verbreitet über den Sinn der „Übergabe des Reiches an den Vater" die ‚pia subiectionis (Christi) interpretatio', sowie umgekehrt die vorstehende Erklärung den Schlüssel zur letzteren enthält. Wenn nämlich, erklärt Ambrosius mit den Worten des Apostels Paulus (I. Kor. 15, 28), Christus das Reich übergeben haben wird, dann wird er selbst dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles und in allen sei. In ausführlicher Erklärung und Begründung verbreitet sich Ambrosius in seiner Schrift „Über den Glauben" über den Sinn dieser Stelle.[1]) Er weist vor allem den Versuch der Sabellianer und Marcioniten zurück das Unterworfensein Christi als ‚subiectio per refusionem Christi in Patrem' darzustellen,[2]) sowie den Versuch der Arianer dasselbe auf eine ‚infirmitas divinitatis Filii dei' zu deuten.[3]) Er sucht ferner eingehend zu begründen, daß sich die genannte paulinische Stelle nicht etwa auf den „Sohn Gottes", sondern vielmehr auf den „Sohn des Menschen" beziehe. „Denn nicht etwa ist der Sohn Gottes seiner Gottheit nach unterworfen",[4]) „die Unterwerfung wird vielmehr von ihm ausgesagt auf Grund der „Annahme unserer Natur",[5]) also seiner Menschheit, der Seele[6]) und dem Leibe[7]) nach. Es lag nun freilich in derselben nichts Erniedrigendes; denn sie verhinderte nicht sein Königtum: cum subiceretur, regnabat.[8]) — Die Unterwerfung wird ferner vom Menschensohne ausgesagt, insofern er die Menschennatur als solche repräsentiert und vorbildlich Gott untertänig machte: Ad communitatem igitur beneficium transivit a specie, quia in sua carne naturam totius humanae carnis edomuit.[9])

[1]) De fid. V, c. 12—16, n. 146—189.
[2]) Ibid. 13, 162.
[3]) Ibid. n. 163.
[4]) Ibid. 13, 154; 12, 148.
[5]) Ibid. 12, 172; cf. ibid. n. 171—181.
[6]) Ibid. 15, 186.
[7]) Ibid. n. 185.
[8]) Ibid. 14, 174.
[9]) Ibid. n. 176.

In der Regel wird nun freilich das Unterworfensein Christi nicht auf seinen physisch-individuellen (historischen), sondern auf seinen mystischen Leib, die Kirche und ihre Glieder bezogen. Nur erst in unvollkommener Weise hat die erste Ankunft Christi zu dieser „Unterwerfung Christi in uns“ (subiectus est in nobis[1]) geführt. Vollkommen wird sie erst durch die Übergabe des Reiches an Gott und den Vater. Ist ihm jetzt noch nicht alles unterworfen? läßt Ambrosius einwenden. Sind ihm noch nicht unterworfen die Chöre der Heiligen? Nicht die Engel, die ihm sogar auf Erden dienten (Matth. 4, 11)? Nicht die Erzengel, die selbst zu Maria als Boten der Ankunft des Herrn gesendet wurden (Luk. 1, 26)? Nicht das ganze himmlische Heer? Nicht die Cherubim und Seraphim, nicht die Thronen und Herrschaften und Gewalten, die ihn ehren und lobpreisen? Wie wird also alles erst unterworfen werden? In der Weise fürwahr, nach welcher der Herr gesprochen: Nehmt mein Joch auf euch (Matth. 10, 29)! Denn nicht Unbändige tragen das Joch, sondern die Demütigen und Sanftmütigen. Das ist fürwahr selbst für Menschen kein erniedrigendes, sondern ein ehrenvolles Joch, daß im Namen Jesu sich beugen die Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind. (Phil. 2, 10 f.) Deshalb waren sie vorher noch nicht unterworfen, weil sie die Weisheit Gottes noch nicht empfangen haben, noch nicht das leichte Joch des Wortes sozusagen mit dem Nacken des Geistes trugen.[2])

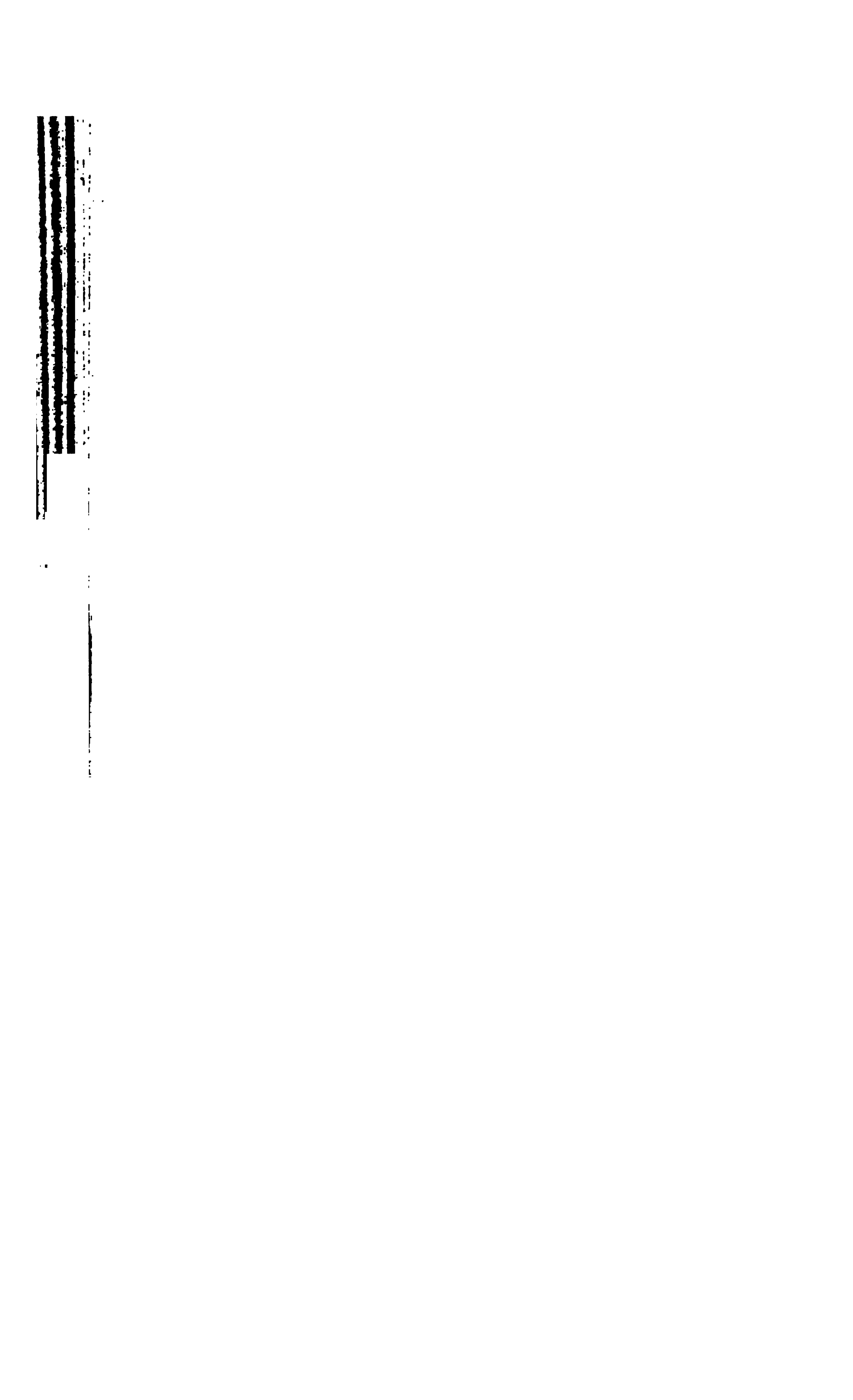
Nun könnte einer sagen — mit diesem Einwande kommt der Heilige auf die endgeschichtliche Anwendung und Deutung der obigen Stelle zu sprechen —: also ist ja Christus bereits unterworfen, dadurch daß sehr viele den Glauben angenommen haben? Keineswegs! denn nicht in wenigen beruht die Unterwerfung Christi, sondern in allen (non in paucis est Christi subiectio, sed in omnibus), ohne daß, wie er an einer anderen Stelle betont, irgend eine

[1]) De fid. V, 14, 178.
[2]) Ibid. 13, 168.

Kreatur ausgenommen wäre (nullam exceptam esse creaturam [1]). Denn gleichwie ich selbst, solange in mir noch das Fleisch wider den Geist und der Geist wider das Fleisch streitet, noch nicht ganz unterworfen scheine, wenn ich auch zum Teile (ex parte) unterworfen sein mag, so teilen wir, da die Kirche der eine Leib Christi ist, Christus, solange das Menschengeschlecht geteilter Gesinnung ist. Darum ist also Christus noch nicht unterworfen, weil seine Glieder noch nicht (vollzählig) unterworfen sind. Wenn wir aber einmal nicht mehr viele (d. i. verschiedenartig gesittete) Glieder, sondern eines Geistes sein werden, dann wird auch er selbst unterworfen sein, — auf daß durch seine Unterwerfung nunmehr Gott alles und in allen sei. Gleichwie aber Christus jetzt noch nicht unterworfen ist, so ist auch das Werk des Vaters (alles und in allen zu sein) noch nicht vollendet (nondum perfectum est opus Patris [2]). Mit anderen Worten: Cum Christus fuerit omnia et in omnibus, erit omnia et in omnibus deus.[3])

[1]) De fid. V, 15, 187.
[2]) Ibid. 13, 168—170.
[3]) Ibid. 15, 183. Cf. Epist. 30 ad Irenaeum n. 14.







Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Sechster Band.

Viertes Heft:

Dr. Karl Adam,

Tertullians Kirchenbegriff.

Eine dogmengeschichtliche Studie.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1907.

Der Kirchenbegriff Tertullians.

Eine dogmengeschichtliche Studie

von

Dr. Karl Adam.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1907.



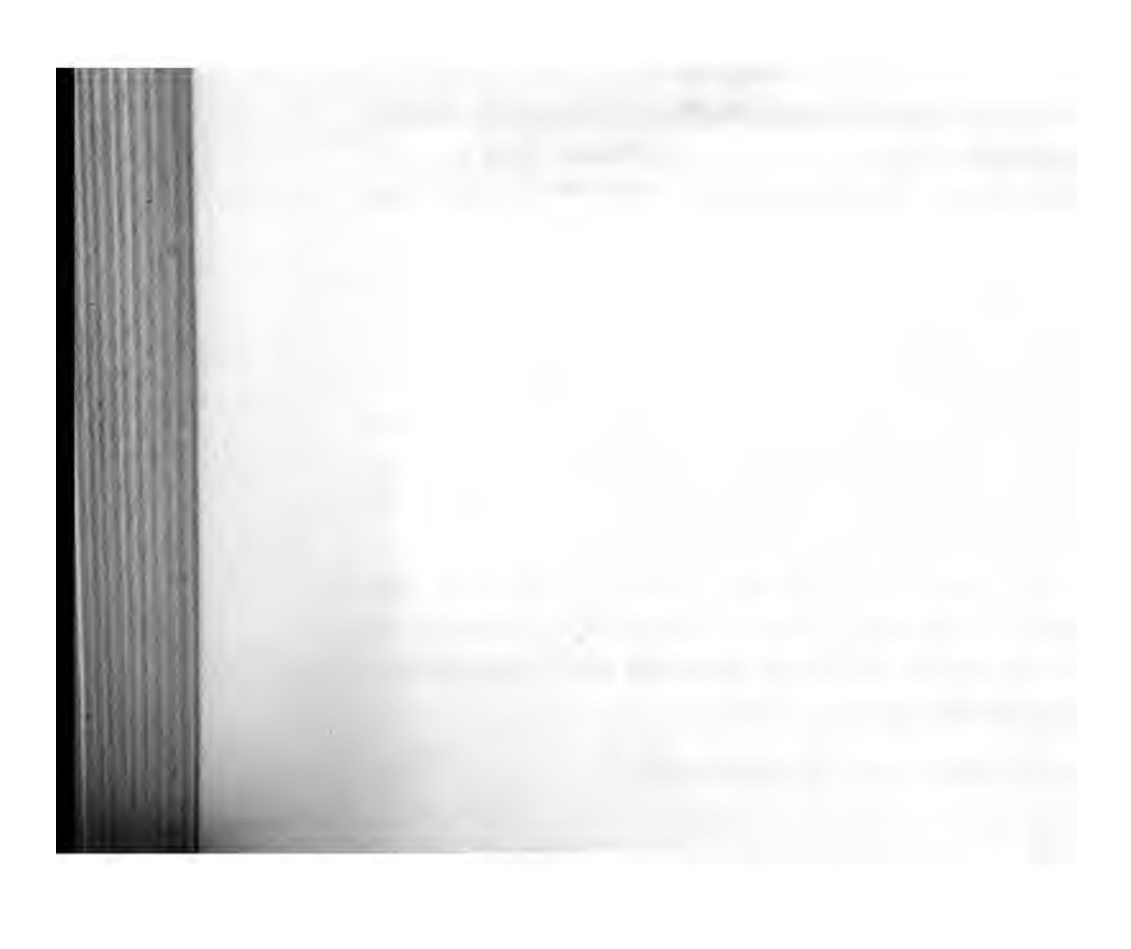
Vorwort.

Da die Wiener Ausgabe der Werke Tertullians mit dem dritten von E. Kroymann besorgten Bande noch nicht abgeschlossen ist, vielmehr wichtige, gerade für die vorliegende Arbeit bedeutsame Schriften, wie jene de corona, de fuga, de paenitentia, de exhortatione castitatis, de monogamia, de virginibus velandis, für den noch ausstehenden zweiten Band zurückgestellt sind, so mußte der Einheitlichkeit wegen die Leipziger Ausgabe von F. Oehler der Studie zugrundegelegt werden. Doch wurden die Texte der W. A., soweit möglich, sorgfältig zu Rate gezogen und mitunter auch ausdrücklich angeführt. Eine wesentliche, sinntrübende Divergenz der Texte fand sich nirgends vor.

Der Verfasser hält es für seine Pflicht, den H. H. Professoren O. Bardenhewer, A. Ehrhard und J. Schnitzer für ihre fördernden Winke bei Abfassung seiner Erstlingsarbeit den wärmsten Dank zu zollen.

München, den 28. Januar 1907.

Dr. Karl Adam.



Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Zeitgeschichtlicher Hintergrund. Tertullians Charakterbild.

Der Ausgang des zweiten Jahrhunderts war für die junge katholische Kirche eine Zeit äußerer Kämpfe und Siege, eine Zeit innerer Gärung und Läuterung. Wie ein junges Reis war sie bis dahin herangeblüht, begossen von dem Blute der Märtyrer, schwellend in enthusiastischer Gotteslust. Immer tiefer hatte sie ihre Wurzeln in das heidnische Erdreich gesenkt, immer reichere Triebe entfaltet, und jetzt erschien sie schon nicht so fast mehr als schwaches Reis denn als wurzelfester, kraftstrotzender Baum. Kein Wunder, wenn die Blicke des entnervten, absterbenden Heidentums neidvoll und hassend zugleich an ihm hingen ... Es war, als fürchte die antike Welt in jedem Christen den Richter der Vergangenheit, den Zensor der Gegenwart, den Propheten einer neuen, anderen Zukunft, den Totengräber der eigenen Selbstheit — und darum bäumte sie sich mit der ohnmächtigen Wut eines Verzweifelnden auf gegen dieses dritte Geschlecht (tertium genus, ad nat. l. I c. 8 Oe. I. 320), das, ein Volk von gestern (hesterni sumus, apol. c. 37 Oe. I. 250) mit beängstigender Schnelle zum Weltvolk heranwuchs (gens totius orbis l. c.), die Stadt und die Kasernen, den Senat und das Forum füllte (apol. c. 8 Oe. I. 251) und mit souveräner Todesverachtung (expeditum morti genus, de spect. c. 1 Oe. I. 18) alles heidnische Empfinden und Denken in Religion und Wissenschaft, Kunst, Sitte und Lebensart brüske verwarf.[1]) Das heidnische Volksbewußtsein fanatisierte

[1]) T. hebt wie mit Absicht diesen Gegensatz der alten und neuen Weltanschauung des öfteren hervor, vor allem in der Religion: capitolium

sich an diesem weltfernen Übermenschentum, das da wohl in, aber nicht von der Welt sein mochte.[1]) Und dieser wohl in jedem Heiden brodelnde Grimm kochte sich zur rechten Zeit aus in den wütigen Rufen: „non licet esse vos! (apol. c. 4 Oe. I. 127), Christianos ad leones!" (apol. c. 40 Oe. I. 267).

Seit des Kommodus Tagen (i. J. 180) drang dieser Ruf des römischen Zirkus auch über das Meer in die „Priesterprovinzen" (provincias sacerdotales) nach Afrika.[2]) Begreiflich, daß hier in der Heimat der eifernden Tanith (in der Sprache Roms: Iuno Caelestis) jener gellende Volksruf ein mächtiges Echo weckte.[3]) Mehr denn 30 Jahre — bis zu den Tagen des in Synkretismus fantasierenden Eleogabal — währte die schwüle Zeit, wo die Kirche in Flammen

---

omnium daemonum templum est (de spect. c. 12 Oe. I. 42), totum saeculum satanas et angeli eius repleverunt (c. 8 Oe. I. 33); in der Wissenschaft: neque de scientia neque de disciplina, ut putatis, aequamur (apol. c. 46 Oe. I. 282), quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et coeli? (apol. c. 46 Oe. I. 285, de praescr. haer. c. 7 Oe. II. 10); nicht minder in der Kunst: priusquam huius monstri sc. idoli artifices ebulissent, sola templa et vacuae aedes erant . . . at ubi artifices statuarum et imaginum et omnis generis simulacrorum diabolus saeculo intulit, rude illud negotium humanae calamitatis et nomen de idolis consecutum est (de idol. c. 3 Oe. I. 69); ebenso in der Sitte: o sapientiae Atticae, o Romanae gravitatis exemplum: lenones philosophus et censor (apol. c. 39 Oe. I. 264). Bezüglich der Lebensart s. seine schroffen Ausführungen in den Aufsätzen: de cult. fem., de pallio, de spect., de cor. etc. — Darum der Wahn der Heiden: christianum hominem omnium scelerum reum, deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius inimicum (apol. c. 2 Oe. I. 121).

[1]) dicas velim: non possumus vivere sine voluptate, qui mori cum voluptate debebimus? Nam quod et aliud votum nostrum quam quod et Apostoli exire de saeculo et recipi apud Dominum? Hic voluptas, ibi et votum (de spect. c. 28 Oe. I. 60). Darum hießen die Christen im Munde der Heiden auch »hostes generis humani« (apol. c. 37 Oe. I. 251).

[2]) sacerdotales provinciae Africae werden in mehreren Inschriften erwähnt. S. Corpus inscript. lat. VIII, 1827; 2343; 4252; 5338 etc.

[3]) Nöldechen, Tertullian, Gotha 1890, S. 12 vermutet mit Tissot, Fastes p. 130, daß gewisse Weissagungen, welche die Priesterinnen der Tanith in Karthago verbreiteten, die Volkswut gegen die Christen entfachten. — Der tiefere Grund des Volkshasses lag jedenfalls in dem Wesen des Christentums selbst; cf. auch Monceaux, Histoire littéraire de l' Afrique chrétienne, T. I, Paris 1901, p. 37.

stand (fides aestuat et ecclesia exuitur de figura rubi, Scorp. c. 1 Oe. I, 497), „das Eisen regierte, die Märtyrergewänder bereit lagen und die Engel ihres Trägeramtes warteten".[1]) Besonders Karthago, die wiederum mächtig aufstrebende Großstadt im fruchtbaren Tale des Bagradas, verlangte, die blutige Gloriole Roms um die eigene, unzüchtige Stirne zu winden — der Ruhm einer „Priesterstadt" ließ sie nicht ruhen.[2])

Wohl brach für die Christen von Zeit zu Zeit wieder ein Sonnenstrahl durch das schwarze Gewölk, wenn ein menschenfreundlicher Prokonsul wie Cincius Severus, der den Angeklagten die Antwort in den Mund legte (de paen. c. 2 Oe. I. 546), oder Vespronius Candidus oder Julius Asper und Pudens das Richtschwert führten;[3]) aber weil vereinzelt, diente solch ein Strahl der Menschlichkeit nur dazu, um die allenthalben brütenden, dumpfen Wettermassen der Verfolgung um so greller zu beleuchten. Und so verblieb mit bald größeren, bald geringeren Abschattungen der ganzen Periode das ziemlich konstante Stimmungsbild: im Zirkus ein täglich nach Christenblut brüllender Mob,[4]) in den Kerkern eine benedeite Märtyrerschar, gesalbt durch den Hl. Geist und zum Kampfplatze geführt vom Herrn Christus Jesus.[5])

---

[1]) ceterum tempora Christianis semper et nunc vel maxime non auro, sed ferro transiguntur, stolae martyriorum praeparantur, angeli baiuli sustinentur (de cult. fem. l. II c. 13 Oe. I. 734).

[2]) Nach Apulejus war es ein besonderer Ehrgeiz Karthagos, zu der privilegierten Kaste der Priesterprovinzen zu zählen. August. ep. 138, 19.

[3]) Nöldechen a. a. O. S. 8 rechnet auch den Vigellius Saturninus zu den humanen Prokonsuln, aber T. zählt ihn zu jenen Christenpeinigern, die Gott durch augenfällige Strafen heimsuchte (ad Scap. c. 3 Oe. I. 544), ein Urteil, das um so sachlicher erscheinen muß, als er ja auch, wie ersichtlich, für die »guten« Prokonsuln ein Verständnis hat. Zur Menschenfreundlichkeit des J. Asper vgl. Tissot, Fastes de la province romaine d'Afrique p. 138 sqq.

[4]) illic — sc. in coetibus ethnicorum — in nos quotidiani leones expostulantur (de spect. c. 27 Oe. I. 59).

[5]) ... epistates vester Ch. I., qui vos spiritu unxit et ad hoc scamma produxit (ad mart. c. 3 Oe. I. 10).

Das Schlachtfeld der christlichen Streiter im prokonsularischen Afrika wäre nicht genugsam gezeichnet, wenn nicht auch der stillen, schleichenden Christenfeinde Erwähnung geschähe. Seitdem gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Synagoge mit der Kirche völlig gebrochen, verstanden es die Juden gar trefflich, die eigene schmutzige Wäsche (vgl. Dio Cass. LXVIII, 32; Tert. adv. Iud. c. 13 Oe. II. 738) im Blute der Christen zu säubern und die Aufmerksamkeit der Heiden geschickt auf die christliche Religion abzulenken. Schämte sich ja selbst einer von ihnen nicht, dem klatschenden Heidenpöbel nach dem Spiel der Arena wie zum Nachtisch ein häßliches Karikaturbild zu zeigen: den Christengott mit Eselsohren und Klauenfuß, mit Buch und Toga (apol. c. 16 Oe. I. 181; ad nat. l. I. c. 14 Oe. I. 335). Das Stilett des zynischen Spötters traf besser denn das ehrliche Schwert des Römers.

Es wäre zu verwundern gewesen, hätten ätzender Spott und grimmes Schwert nur Heldenherzen getroffen. Gnostische Klugheit und Schwäche behalf sich gerne mit der Frage: Warum sterben, nachdem Christus schon für uns gestorben? Er bringt doch das Leben und nicht den Tod? Verschmäht Gott nicht selbst das Blut von Stieren und Böcken? (Scorp. c. 1 Oe. I, 498.) Gar manche der Christen hörten mit freudiger Gier die unchristliche Weisheit und streuten Weihrauch (oblata acerra, adversus Marc. l. I. c. 27 Oe. II. 80) oder zahlten Geld (redemptio nummaria, de fug. c. 12 Oe. I. 482). Selbst ganze Gemeinden kauften sich los (massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt, de fug. c. 13 Oe. I. 489). Besonderes Verständnis bewies man zur rechten Zeit für das Fluchtprivileg des Herrn: fanden sich ja selbst Hirten „mit Löwenfellen und Hasenfüßen".[1] — Hatten dann die Wetterwolken zeitweilig sich verzogen, so bestimmte das sehnende Verlangen nach dauerndem Frieden den christlichen Mitbürger nicht selten zu ängstlicher Vorsicht in christlichem Tun und

[1]) novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos (de cor. c. 1 Oe. I. 418).

Lassen,[1]) zu weitherzigerem Paktieren mit heidnischen Sitten und Weisen: eine Toleranz, die bis zu religiösem Indifferentismus entartete, stellte sich ein. Man feierte die Saturnalien und das Neujahrsfest, überhaupt die Götter- und Kaiserfeste (de idol. c. 15 Oe. I. 92 sq.) prunkvoller denn ein Heidenmann mit Laternenschmuck und Lorbeerkranz, mit Ehrengabe und Gelage. Selbst die Schauspiele, so verderblich für christliche Sitte,[2]) so verfeindet mit christlichem Glauben,[3]) werden hin und wieder von Christen besucht, selbst von den Frauen und Jungfrauen (de spect. c. 26 Oe. I. 58). Ja, manche Christinnen verstanden sich unter dem Einflusse unverständiger Ratgeber dazu, mit Heidenmännern das Ehebett zu teilen und ihren christlichen Beruf der Gefahr der Entrechtung oder wenigstens der Mißachtung preiszugeben.[4]) Erklärlich, wenn mit solch heidnischem Umgang auch heidnischer Prunk einzelnen Christen nicht fremd blieb: Purpur und Seide, ja selbst verächtliche Schminke entstellten zuweilen das lautere Bild der christlichen Würde (de cult. fem. l. I c. 8 Oe. I. 710 sq.; l. II c. 1 Oe. I. 715).

Doch fanden sich immerhin zumal unter den Frauen starke „Priesterinnen der Keuschheit“,[5]) die nimmer mit solchem Heidengetriebe sich beflecken mochten.[6]) Ihr Grundsatz war und blieb: licet convivere cum ethnicis, commori non licet (de idol. c. 14 Oe. I. 91). Daß bei solch lässigem Abschluß gegen heidnisches Wesen nur allzuleicht

---

[1]) . . . musitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari etc. (de cor. c. 1 Oe. I. 418).

[2]) tragoediae et comoediae scelerum et libidinum auctrices cruentae et lascivae, impiae et prodigae (de spect. c. 17 Oe. I. 49).

[3]) inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur (de spect. c. 27 Oe. I. 59).

[4]) igitur cum quaedam istis diebus nuptias suas de ecclesia tolleret ac gentili coniungeretur, idque ab aliis retro factum recordarer, miratus aut ipsarum petulantiam aut consiliariorum praevaricationem, quod nulla scriptura eius facti licentiam profert (ad ux. l. II c. 2 Oe. I. 685).

[5]) sacerdotes pudicitiae dicimini (de cult. fem. l. II c. 12 Oe. I. 731).

[6]) nec templa circumitis nec spectacula postulatis nec festos dies gentium nostis (de cult. fem. l. II c. 11 Oe. I. 730).

giftiges Unkraut in dem Christengarten Karthagos fortwuchern konnte, ist verständlich. Galten die Karthager selbst in den keineswegs blöden Augen der damaligen Kulturmenschen als „schamlos und unkeusch zum Übermaß, ein rechter Ätna von Sinnlichkeit“ (Nöldechen a. a. O. S. 7; Salvian de gubern. Dei lib. VII), so zollte ebenso gar mancher Auchchrist der unheimlichen venerischen Göttin reichen Tribut: in der himmlischen Arche fanden sich darum Raben und Weihen, Wölfe, Hunde und Schlangen,[1]) Unzucht (stuprum de paenit. c. 8 Oe. I. 658), Ehebruch und -Scheidung (de pat. c. 13 Oe. I. 608).

Begreiflich, wenn für derlei Sünden die zweite rettende Planke (humanae salutis quasi planca, de paenit. c. 12 Oe I. 665) der Exomologese von vielen begehrt ward (de paenit. c. 7 Oe. I. 657). Dadurch kam bei manchen Strengergesinnten die Bußeinrichtung selber in Mißkredit und mußte durch ein peremtorisches Edikt des Bischofs der Bischöfe geschützt werden.[2])

Aber auch diese heilskräftige Exomologese dünkte manchen Christen eine gar harte, schwere Last — das rauhe Bußgewand (asperitudo sacci), die abscheuliche Asche (horror cineris), der leere Magen (oris vanitas, de paen. c. 10 Oe. I. 662)! Viele schreckte dies ab oder bestimmte zu längerem Aufschub (de paen. c. 10 Oe. I. 661; de pud. c. 7 Oe. I. 805). Andere gingen lieber, wenn die Verfolgung die Kerker gefüllt, zu den Märtyrern: der Ehebrecher traf sich da und der Hurer. Oder man holte sich aus den Bergwerken von den Gebenedeiten den Frieden (de pud. c. 22 Oe. I. 844 sq.). Traurig, daß auch die Märtyrer selbst nicht so ganz ohne Fehl waren: öde Gehässigkeit und Zwietracht blieb ihnen nicht fremd (ad mart. c. 1 Oe. I. 4 sq.). Montanistische Augen entdeckten noch mehr (vgl. de pud. c. 22 Oe. I. 845; de jej. c. 12 Oe. I. 870).

---

[1]) viderimus enim, si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit (de idol. c. 24 Oe. I. 107.)

[2]) Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto (de pud. c. 1 Oe. I. 792).

Und so fehlte es auch im karthagischen Kirchengemälde neben blendenden Lichtgestalten nicht an gar traurigen Schattenbildern: der miles Christianus neben dem Ehebettschänder; der Glaubensheros neben dem negator und Zahlhelden; die betende Brüderschar neben klatschenden Zirkusschreiern; die züchtigen Priesterinnen der Keuschheit neben modesüchtigen Koketten! —

Noch bedenklicher als diese heidnischen Fremdstoffe an Christi Leib war die tastende Unsicherheit einerseits und die skeptische Nörgelsucht in grundlegenden Fragen anderseits, die so manchem Christen ein unbefangenes Glaubensleben trübte. Gerade wenn „die Gluthitze der Verfolgung“ mit elementarer Macht das Glaubensbewußtsein prüfte, zeigten sich schwache Geister solcher nörgelnden Skepsis geneigt (inquieta semper curiositas, de praescr. haer. c. 30 Oe. II. 27). In üppiger Fülle sproßten darum zumal in der Verfolgungszeit die fantastischen Schlinggewächse einer bizarren Gnosis aus dem christlichen Weizenacker (in silvas iam exoleverunt, adv. Valent. c. 39 Oe. II. 422[1]). Hatte Valentin, der verschmähte Bischofskandidat, begabt und beredt wie er war (adv. Valent. c. 4 Oe. II. 385), durch das kunstvolle Zaubergewebe seines Götterpleromas besonders platonische Augen geblendet, so verstand es der „bessere“, in „ewiger Ruhe schwelgende Gott“ des pontischen Schiffsreeders Marcion die christlichen Freunde der Stoa zu locken (de praescr. haer. c. 7 Oe. II. 8). Auch der Maler Hermogenes wirbt für seinen stoisch schillernden „ewigen Stoff“. Sein Schüler Apelles eifert ihm nach, nur daß er noch die „Äonen“ beizieht (Hippol. Philos. VII, 38). Vortrefflich belehrt ihn darüber die jungfräuliche Philumene, die in der Kraft des Geistes schwelgt (de praescr. haer. c. 6 Oe. II. 8; energema c. 30 Oe. II. 28); von ihr erfährt er auch, daß Christus seinen Leib den Elementen entlehnt hat (adv. Marc. l. III c. 11 Oe. II. 136 in.). Ja, selbst in das ureigenste Heiligtum der Kirche, in das sakramentale Mysterium kroch die giftige

[1]) Vgl. Scorp. c. 1 Oe. I. 497: cum igitur fides aestuat et ecclesia exuritur de figura rubi, tunc gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt.

Viper der Gnosis (vipera venenatissima, de bapt. c. 1 Oe. I. 619): dem hohen Sinne eines Gajus war das einfache Taufwasser gar zu plebejisch — unglaublich, daß Gott mit solch gewöhnlichem Dinge ohne Pomp und besonderen Aufwand das Ewige verknüpft (de bapt. c. 2 Oe. I. 620).

Ein überwundener Standpunkt war solch gnostisches Kindergefasel dem starken Glaubenszensor aus Asien, Praxeas. Aus dem wirren gnostischen Göttergewoge flüchtet er sich zum Fels der göttlichen Einheit. Gott ist eins, die Trinität darum nichtig — der Vater ist Sohn und Hl. Geist. Er „kreuzigt also Gott — Vater“ (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654). —

Man sieht, es raschelt vernehmlich um die Kirchenmauern Karthagos — die vielköpfige Hydra der Irrlehre hebt begehrlich ihr Haupt. Und dies Begehren blieb ihr nicht ungestillt. Ihre Opfer waren außer philosophischen Fantasten viele einfältige Alltagsgläubige, die sich nie aus dem bloßen Probabilitätsglauben zu tieferer Glaubensüberzeugung durchgerungen hatten.[1]) So erstanden selbst gnostische Kirchen mit eigenem Bischof und Priester, Diakon und Lektor (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39). Freilich waren diese Ämter so wandelbar wie das Angesicht der Gnosis selbst. Verstanden sich ja selbst häretische Weiber auf Lehre und Disput, Teufelsbann und Heilung (a. a. O.). Manche Gnostiker entschiedeneren Sinnes hielten darum solche Kircheneinrichtung lieber für veralteten Luxus, „ohne Kirche, ohne Mutter und Heimat irrten sie wie Verbannte umher“ (de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 41). Was sie zusammenhielt, war allein ihr Protest.[2])

Nicht beneidenswert war darum gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Lage der karthagischen Kirche: durch die

---

[1]) qui simpliciter credidisse contenti non exploratis rationibus traditionum intentam probabilem fidem per imperitiam portant (de bapt. c. 1 Oe. I. 619); dormientibus multis in simplicitate doctrinae (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654).

[2]) schisma est enim unitas ipsa (de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 40); nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent, l. c. c. 41 Oe. II. 39.

Löcher und Ritzen stehlen sich, angelockt von der Schar der Andächtigen (de fug. c. 3 Oe. I. 468), die neugierigen Blicke unholder Sklaven, um dem wartenden Heidenschwert Christenopfer zu bringen;[1]) um die Mauer rankt sich wüst das Fettgestrüpp unchristlichen, fleischlichen Tuns; über das Gestein schleicht die giftige Viper der Gnosis . . .

Wird der ehrwürdige Bau, den der Apostelfürst Petrus nach zeitgenössischer Sage selber errichtet und dem eigenen Schüler Crescentius zur Obsorge anvertraut hatte (Anonym. graec. de SS. Petro et Paulo 3, 11), solch widrigen Einflüssen widerstehen? Es ist nicht zu leugnen: noch sichert ihn eine starke Gewähr echt christlichen Glaubenssinnes. Nach wie vor betet die zarte Frömmigkeit mit keuschem Leib und unschuldigem Herzen (apol. c. 30 Oe. I. 234); die Teilnahme am Opfer und der Empfang des heiligen Leibes des Herrn krönt ihre Andacht (de or. c. 19 Oe. I. 572; c. 28 Oe. I. 583 etc.); auch jetzt noch besucht die Liebe die Hütten der Armen (apol. c. 30 Oe. I. 234) und Kranken (de cult. fem. l. II c. 11 Oe. I. 731), küßt glaubensinnig die Ketten der Märtyrer (ad ux. l. II c. 4 Oe. I. 689); abgemagert vom Fasten klopft sie an den Himmel (ieiuniis aridi . . . coelum tundimus, apol. c. 40 Oe. I. 271), zählt die flüchtig dahineilenden Stunden und erwartet den Wendepunkt der Vollendung.[2])

Gewiß, das karthagische Christentum war lebenskräftig. Es barg eine Fülle lebendigster Glaubensüberzeugung, einen Schatz verschwenderischer Christenliebe. Aber das verführerische Beispiel der heidnischen Großstadt; der stille, jedoch stete Einfluß einer libertinistischen Gnosis hatte das Antlitz der Braut Christi in etwa entstellt, oder vielmehr: die alten, aus dem Heidentume übernommenen Anschauungen holten sich auch im christlich gewordenen Herzen immer noch viele Kraft und starken Bestand aus der Ideenwelt der heidnischen Großstadt. Der christliche Gedank war noch nicht mächtig genug, den einzelnen voll z

[1]) domesticorum curiositas furata est per rimulas et cavernas (ad nat. l. I. c. 7 Oe. I. 317).

[2]) tempora labentia, metas consummationis (de spect. c. 29 Oe. I. 61).

bestimmen, geschweige denn einen größeren Gesamtkreis. Der Christ dachte in vielen Dingen noch heidnisch, ohne es zu wissen und zu wollen; kurz, das Christentum war noch nicht in voller Konsequenz von der Gesamtheit erlebt. Das bedeutete eine große Gefahr für die Zukunft der karthagischen Kirche, die Gefahr, daß die fremden Elemente allgemach die herrschenden werden und dadurch die Lebenskraft der Kirche aufsaugen konnten. Der Ansatz war schon da in der Lehre wie in der Sitte. Wohl konnte die enge Verbindung der Kirche mit den Apostelkirchen von Korinth, Philippi, Ephesus und insonderheit mit „dem glücklichen Rom" (de praescr. haer. c. 36 Oe. II. 34) das christliche Gesamtbewußtsein einigermaßen rege erhalten, aber das setzte wie einen klaren Lehrbegriff auf der einen, so auch empfängliche Gläubige auf der anderen Seite voraus. Wie nun, wenn eben diese Empfänglichkeit mit dem Fortschreiten der libertinistischen Gnosis verschwand?

Für die afrikanische Kirche war es darum eine befreiende Tat, als ein Mann mit der rücksichtslosen Faust und dem feurigen Ungestüm eines echten Karthagers den sich allgemach schürzenden gnostischen Knoten durchschlug und alle entstandenen Schlinggewächse heidnischer Art vom christlichen Heiligen-Geist-Tempel herabriß — es war dies der Rhetor Tertullian. Wohl konnte es füglich nicht ausbleiben, daß dabei so manches eigensinnige Häkchen des wirren Gestrüppes an ihm haften blieb. Sein Deus solus, der vor der Sendung des λόγος in alleiniger Aussprache seiner Vernunft voll erhabenen Schweigens des Künftigen sinnt,[1]) erinnert viel an den „stillen Gott" des Simon und Basilides, an den Ruhegott des Marcion; seine Sophia als das geistige Prinzip des Universums[2]) ähnelt in dieser Aus-

[1]) etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus (adv. Prax. c. 5 Oe. II. 658).

[2]) ... habuit Deus materiam longe digniorem et idoniorem ... sophiam suam scilicet ... ex hoc fecit, faciendo per illam et faciendo cum illa (adv. Herm. c. 18 Oe. II. 354).

prägung der „Ewigen-Stoff"-Idee des Hermogenes; seine Anschauung über den trinitarischen Prozeß machte ihn wegen ihrer subordinatianischen Färbung selbst als valentinianischen Emanationsphilosophen verdächtig.[1]) Auch sein Fleischeshaß scheint von gnostischem Feuer entzündet zu sein. — Gewiß hat auch seine nervige Faust das Reinigungsgeschäft gar zu säuberlich peinlich gehandhabt. Manches fiel dem Reformer zum Opfer, was eine gewisse Daseinsberechtigung aufwies, und sah sich durch fantastischen, rigoristischen Aufputz ersetzt. Aber im großen und ganzen war seine Arbeit eine glückliche, solange sie sich mit der Beseitigung des Mißbräuchlichen zufrieden gab und umstürzenden Neuerungen fernblieb. Freie Lichtung schafft er der karthagischen Kirche: das hohe Bild einer Lehr- und Gnadenkirche, vordem verdunkelt und entstellt, wird wiederum in einziger Größe erkennbar. Sein Kennerblick sichtet die starken Grundmauern des Baues; die reiche Gliederung verfehlt er nicht, dem staunenden Auge zu weisen. Mit besonderer Liebe aber führt er in das Heiligtum selbst ein und zeigt den Schatz kostbarer Gnade, dessen himmlische Glut den ganzen Gottesbau durchströmt, im mehrfachen Strahl auf die Gläubigen flutet und mit heiliger Schöne verklärt. Schade nur, daß sich sein Auge zuletzt an dieser lebendigen Schönheit blendet, daß es den Lichtquell vergißt, dem sie entstammt, daß es vor der Menge der heiligen Beter den majestätischen Dom der Gnade übersieht!

Groß ist Tertullian, nur darum kann er solch Großes schaffen. Seine Persönlichkeit belebt die trotzige Willenskraft des Übermenschen, die sprühende Glut des Südens; sie atmet sich darum aus in beißender, tödlicher Satire gegen die Feinde, im unbändigen Heiligkeitsstürmen gegen das Himmlische. Er ist der Mann der reinen, drängenden Aktivität; darum kennt er kein Stillstehen, kein schiefe

[1]) hoc si quis putaverit me προβολήν aliquam introducere i. e. prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus alium atque alium Aeonem producens (adv. Prax. c. 8 Oe. II. 661).

Abbeugen und erst recht kein Rückwärtssuchen. Erschreckende Konsequenz tyrannisiert seine Feder: ist des Menschen Ziel ein übernatürliches, so ist natürliches Glück ein Unding; ist des Menschen Ziel ein nächst bevorstehendes, so ist natürliches Glück ein Unfug. Darum weg mit Kranz und Festgelage, mit Festspiel und Zirkus! Pfui einem Mann zweimaliger Ehe! ewiger Tod den Ehebrechern und Unzüchtern! ewiger Preis den jungfräulichen Schleierfreundinnen und den gottseligen Witwen und den abgemergelten Fastern! Das war seine Auffassung der christlichen Heiligkeit, und weil sie die seine war, hielt sie seine starke Individualität auch für die allein richtige. Schrift wie Tradition waren a priori zum Erweise dieser Art Heiligkeit bestimmt, und wenn sie sich sträubten, half rhetorische Kunst nach. Sind exegetische Grundsätze seiner Heiligkeitsidee günstig, finden sie ihre Anwendung; kommt er damit nicht aus, verwirft er sie flugs. Selbst das Wort des Völkerapostels muß sich dieser Manier fügen — und erst recht die kirchlichen Einrichtungen! Ordnen sie sich seinem Gedankenkreise ein, sind sie göttlich, unantastbar; sowie sie aber gegen ihn zeugen, haben sie nur den Wert veralteter Menschensatzung. — Viele vergen ihm dies und rücken seinen ehrlichen Sinn in bedenkliches Licht (vgl. C. Holl, T. als Schriftsteller, Preußische Jahrbücher, 88. B., Berlin 1897, S. 262). Allein sie vergessen: nicht der Philosoph redet in Tertullian, sondern der Rufer der Heiligkeit. Die Heiligkeitspflicht war bei ihm nicht Resultat des logischen Denkens, sondern aprioristisches Dogma. Die einzelnen exegetisch-philosophischen Beweisgründe haben daher mehr die Natur einer bloßen Ornamentik, um den gemeinen Menschenverstand zu berücken, nicht die von festen Grundpfeilern. Es ist, als ob sein Wille zur Macht auch den Denkgesetzen zu gebieten sich getraue — sein Kraftgefühl bestimmt ihn zu einer gewissen vornehmen Skepsis gegen alles, was nicht ihm selbst angehört. Möglich, daß auch die früheren schlimmen Erfahrungen in philosophischer Liebschaft ihm die dialektische Weisheit mit verleidet haben: das Bild des Philosophen als gloriae animal (de anima c. 1 Oe. II. 556; vgl. apol. c. 46

I, 283[1]), bringt er nicht aus dem Kopfe. Einen Verzicht auf alles entbundene Denken bedeutet sein Kraftspruch: credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est (de carn. Chr. c. 6 Oe. II. 434). Jedenfalls ist es nicht innerliche Unaufrichtigkeit, Mangel an ernster Tiefe, wenn er wie ein Advokat mit Beweisen spielt, sondern nur ein Ausdruck seines ungestümen Willenslebens, sozusagen das Ausschlagen seiner Individualität gegen alles außer ihr Liegende.[2])

Man würde aber Tertullian gänzlich verkennen, wollte man aus diesem Bilde den Egoisten herauslesen. Er war nichts weniger als das. Dem rauhen, knorrigen Stamme eignete ein überraschend weiches Mark: eine tiefe Innerlichkeit, eine mystische Zartheit. Mochte auch seine Sturm- und Drangperiode Ehebruch (de res. carn. c. 59 Oe. II. 546), Schauspiele und Tierkampf (apol. c. 15 Oe. I. 173; ad nat. l. I. c. 10 Oe. I. 330) gesehen haben, sobald er ausgetobt, empfand er einen tiefen Ekel vor allem Gemeinen und eine ungewöhnliche Begeisterung für das Hohe, Göttliche. Dieser zarte Sinn drängte ihn wohl schon zu Rom, bei den Dienern des Mithras Entsühnung und Heilung zu suchen:[3]) Fünfzigtägige Fasten, Geißelungen, die geheimnisvollen Taurobolien, wo durch das Blut des Stieres Reinigung bewirkt ward, nährten seine Heilsbegierde, freilich ohne sie zu sättigen. Als dann das trotzige, selbstkräftige Dulden der sterbenden Christen die eigene, wahlverwandte Energie für das

---

[1]) In seiner Geduldschrift (de pat. c. 1 Oe. I. 588) bezeichnet er die Philosophen in milderer Tonart als »alicuius sapientiae animalia«.

[2]) Übrigens lag diese — nennen wir sie spekulative — Methode ganz im Geiste der damaligen Zeit. J. Réville, Die Religion unter den Severern, übers. von G. Krüger, Leipzig 1888, S. 167 bemerkt hierüber: »... Die Philosophen verdrehten den Sinn der großen Meister der Vergangenheit mit der ehrlichsten Miene von der Welt und ließen Pythagoras oder Plato sagen, was etwa ein Neupythagoreer oder ein Schüler Plotins dachte. Die Methode war alt und hatte alle Autorität für sich...«

[3]) Wohl mit Recht behauptet dies Nöldechen a. a. O. S. 38 ff. — Vgl. besonders die ausführliche, den persönlichen Teilnehmer verratende Beschreibung der Mithrasmysterien in de cor. c. 15 Oe. I. 456.

Christèntum erwärmt, entzündet hatte,[1]) da besaß sein Auge nur mehr für das Reinste, Vollkommenste willige Empfindung. „Il allait", bemerkt treffend Monecaux (a. a. O. S. 190) „d' instinct à tout ce qui est iuste et généreux." Dieses hohe Streben verklärt seine ganze Persönlichkeit und macht uns auch alle Schroffheit seines gewalttätigen Charakters verzeihlich, weil erklärlich. Die ganze, gewaltige Selbstkraft des Tertullian arbeitete nicht für sich, sondern ausschließlich für ihren Schöpfer.

Eben diese unbeschränkte Hingabe an das Göttliche bestimmte auch seinen herrischen Charakter zur willigen Unterwerfung unter die göttliche Autorität, wie sie ihm von außen in der Kirchenlehre entgegentrat. Für seinen unabhängigen Charakter mochte das kein geringes Opfer sein, aber sein mystischer, hingebender Sinn überwand diese Krise. Zeitlebens blieb Tertullian ein dogmatischer Christ, zeitlebens suchte und fand sein unruhiges Inneres in den Autoritäten der Disziplin, Schrift und Naturvernunft den festen Stütz- und Richtpunkt aller Selbstentwicklung. Auch als sein subjektives Drängen sich gegen solche objektive Normen aufbäumte, bewahrte er die angeborene Scheu vor dem übernatürlich Tatsächlichen und suchte mit ängstlichem Bemühen die neuen Ideen wiederum durch Tatsächliches, durch die geschehene Geistesoffenbarung zu legitimieren.[2])

Eng verwandt mit diesem an die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung sich hingebenden dogmatischen ist sein allenthalben zutage tretender realistischer Sinn. Sein kraftvoller, lebenstrotzender Wille sucht überall nur Greifbares, Vorhandenes, schlechthin Körperliches. — Das rein

---

[1]) quisque enim tantam tolerantiam spectans, ut aliquo scrupulo percussus, et inquirere accenditur, quid sit in causa, et ubi cognoverit veritatem, et ipse statim sequitur (ad Scap. c. 5 Oe. I. 550; vgl. apol. c. 27 Oe. I. 228; c. 50 Oe. I. 298; de idol. c. 14 Oe. I. 91).

[2]) Monceaux a. a. O. S. 185 ist darum zum mindesten ungenau, wenn er des T. Glauben an den Paraklet aus dessen Unabhängigkeitsgefühl erklärt. Das Unabhängigkeitsgefühl hat T. zu selbständiger Lehrentwicklung getrieben; zur Beschränkung dieser Entwicklung aber, d. h. zum Glauben an den Paraklet bestimmte ihn lediglich sein Dogmatismus.

Geistige galt ihm als bloßes Gedankending (inane et vacuum) ohne weitere Realität (vox et sonus oris, adv. Prax. c. 7 Oe. II. 661). Gott hat darum ebenso „Leiblichkeit" (adv. Marc. l. II. c. 16 Oe. II. 103), wie der Geist (adv. Prax. c. 7 Oe. II. 660) und die Seele (de anima c. 8 Oe. II. 567). Gewiß hat die stoische Schule diesen Realismus so schreiend ausgeprägt,[1]) aber wurzelhaft war er von Anfang an vorhanden in seiner ganzen Naturveranlagung. Wir werden im Laufe der Abhandlung finden, welche spezifische Färbung dadurch sein Kirchenbegriff erhält.

In ziemlich scharfen Umrissen tritt uns so das Bild des karthagischen Kirchenreformators entgegen. Glühend wie die Sonne des Südens, stürmisch trotzig wie die Meereswogen, die an die Felsen Zeugitaniens donnern, mystisch verklärt wie der träumerische Abendhimmel seiner Heimat steht Tertullian vor uns, eine Welt voll Kraft und Feuer und Hingabe lebt in ihm. Ist es zu verwundern, wenn diese Welt sich machtvoll einbaut in die karthagische Christengemeinde, ja wenn sie wie mit Zaubergewalt viele hochveranlagte Geister in ihren Bannkreis zieht und für immer darin zu fesseln weiß? Nicht die Schlechtesten waren es, die ihm bis zuletzt anhingen, und denen des Meisters Name mehr galt als der von den Apostelschülern in Karthago und Rom . . . Aber nicht bloß sie. Auch der konservative Mensch, dessen Augen in manchem klarer sehen, weil nicht so umflort von mystischem Dunkel, mußte in Tertullian trotz allem den starken Hort der Kirche, den erleuchteten Lehrer ihrer Wahrheit, den tiefernsten Reformator ihrer Sitte, wenn nicht lieben, so doch bewundern.

In der Tat. Trotzdem er so bitter wie keiner die Großkirche befehdet, brachte sie ihm doch achtungsvolle Liebe entgegen, und wie Cyprian, der nachmalige große Bischof von Karthago, täglich nach seinem Lehrworte verlangte[2])

---

[1]) Vgl. G. Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians, Halle a. S. 1890, S. 19; sowie unsere späteren Ausführungen.

[2]) »Da magistrum« war die stereotype Redensart, mit der er nach der Lektüre T.s griff (Hieron. de vir. illustr. 53).

und seinen Spuren nachging,[1]) so nährte sich auch Laktantius an seinem Geistesbrote, wenn es auch sein wählerischer Sinn gar trocken und grobkörnig fand (Institut. V, 1, 23).

Pacian, der scharfe Kritiker Novatians, findet keine bessere Waffe, als die Tertullian selbst geschmiedet (vgl. ep. ad Sympron. I mit de paenitentia). Auch Hieronymus verschmäht es nicht, seine Schriften überreich zu zitieren: sein Kennerauge bewundert ihren Gehalt, tadelt nur die Hülle.[2]) Sein eigener großer Landsmann Augustin erbt seinen Geist, freilich ohne dessen Ecken und Exzentrizitäten.[3]) Bitter, daß gerade er sich berufen fühlt, Tertullian offen zu den Ketzern zu zählen (de haeres. ad Quodvultdeum c. 86). Doch erst das Edikt des Gelasius (VI, 41 bei Credner, Zur Geschichte des Kanons, S. 221) bestätigte das augustinische Femgericht. Für lange Zeit ward dadurch der Siegeslauf der Schriften Tertullians gehemmt, nicht aber seiner Gedanken. Sein Geist lebt fort in der kirchlichen Lehrentwicklung. Was er gedacht und geschaffen; nicht minder was er geirrt und verdorben, kehrt späterhin in unendlich mannigfachen Formen wieder: sein Werdegang bietet füglich den Grundriß für die gesamte christliche Religionsgeschichte.

Die Bedeutung des Tertullian für die Gesamtkirche überhaupt wie für die karthagische Kirche im besonderen ist sonach unbestritten. Mit Liebe und Verständnis hat man diese Bedeutung bereits spezifiziert;[4]) auch die Wurzeln seiner starken Kraft hat man vielfach bloßgelegt und auf Grund dieser Vorarbeiten das historische Bild des Tertullian

---

[1]) Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I., Leipzig 1893, S. 680 ff. Ders., Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1895, S. 561 ff.

[2]) creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo (ep. 58, 10).

[3]) Vgl. Ph. Schaff, Tertullian, Realenzyklopädie für prot. Theologie, 2. Aufl., Bd. 15, S. 346.

[4]) S. das Verzeichnis der Spezialarbeiten bei O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1901, S. 157 ff.; A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur etc., Freiburg 1900, S. 428 ff.

mit Geschick zu entwerfen versucht.[1]) Doch ist seine Persönlichkeit zu außerordentlich, zu tief, als daß sie damit hätte voll erschöpft werden können. Gerade der letzte Quellgrund seines Systems; die treibenden Kräfte seiner eigenartigen Ausreifung; die zahlreichen Spannungen, die erstanden — waren immer noch ein Problem, dessen Lösung noch keine Spezialarbeit nähergetreten ist. Und doch sind viele seiner theologischen Anschauungen nur aus der Kenntnis dieser seiner inneren Entfaltung, aus der eigenartigen Entwicklung dessen, was man gemeinhin Weltanschauung nennt, erklärlich und für die theologische Wissenschaft benutzbar. Wenn es nun wahr ist, daß eine solche Ausreifung des Innenlebens vor allem an den Wandlungen des Kirchenbegriffes erkannt wird, an der wechselnden Anschauung von dem Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven, der Persönlichkeit zur Autorität — wenn danach der Kirchenbegriff sozusagen den Prüfstein für eine theologische Betrachtungsweise bedeutet: so werden wir den Entwicklungsgang des Tertullian am besten an der Fortbildung seines Kirchenbegriffes wahrnehmen und nachweisen können. Wie dachte Tertullian anfänglich über die Kirche, welche Wandlungen hat sein Kirchenbegriff in der Folge gezeitigt, welche Konsequenzen ergaben sich damit für ihn? — Diese Fragen sollen uns im folgenden beschäftigen.

---

[1]) Vgl. besonders: Hesselberg, T.s Lehre aus seinen Schriften entwickelt, Dorpat 1848; Neander, Antignostikus, Berlin 1849; A. Hauck, T.s Leben und Schriften, Erlangen 1877; E. Nöldecnen, Tertullian, Gotha 1890; Adhémar d'Alès, La théologie de Tertullien, Paris 1905; I. Turmel, Tertullien, 2. ed., Paris 1905.

Erster Abschnitt.

Der Kirchenbegriff der katholischen Zeit.

I. Die Kirchenlehre (regula fidei).

§ 1. Tertullians Grundanschauung von dem Christentum.

Wie wir Tertullian kennen gelernt haben als einen Mann der Aktivität, des Willens und der Tat, kann es für uns keine Frage sein, daß er nach vollzogenem Übertritt zum Christentum — wohl im letzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts[1]) — mit voller Seele die neue Religion erfaßte und zu erleben suchte. Sein entschiedenes Wollen begnügte sich nicht mit der bloßen Oberfläche, sondern drang vor bis zum innersten Kern des Evangeliums, zum letzten, zwingenden Agens des christlichen Wesens. Und verständlich genug — sein rauher Geist fand dieses nicht in der reinen Gottesliebe, die da ausgegossen ist in den Herzen durch den Hl. Geist und zu jeglichem guten Wandel bestimmt, sondern allein in der Gottesfurcht, in der knechtischen Angst vor dem zürnenden Herrn und dem strafenden Richter. Die Furcht ist ihm das Geheimnis alles Christentums; nicht der Glaube an die Auferstehung, sondern allein die Furcht vor jenseitiger Vergeltung vermag eine Religion zu erhalten, die dem öffentlichen Haß so sehr ausgesetzt ist, wie die christliche (de res. carn. c. 21 Oe. II. 493). Die Furcht ist deshalb die Heilsgrundlage (timor fundamentum salutis est, de cult. fem. l. II c. 2 Oe. I. 716). Nur weil man Gott fürchten muß, kann sein Sittengesetz bestehen.[2]) Was am Christentum

[1]) Monceaux c. l. p. 182.

[2]) si enim neque aemulatur neque irascitur neque damnat neque vexat, utpote qui nec iudicem praestat, non invenio quomodo illi disciplinarum ratio consistat, et quidem plenior (adv. Marc. l. I. c. 26 Oe. II. 78).

so herrlich erscheint, ist die Beruhigung dieses Furchtgefühles d. i. „das Versöhntsein mit Gott, die erlangte Verzeihung für so viele frühere Fehltritte" (de spect. c. 29 Oe. I. 60). Die Furcht ist somit das tiefste Motiv aller christlichen Tugend [1]) und ihrer Natur nach ein ehrender Gotteskult (timor . . . hominis dei honor est, de paen. c. 7 Oe. I 657). Die Furcht allein hält den ganzen kirchlichen Organismus zusammen, schützt vor Aufnahme unwürdiger Glieder, vor unbilliger Bevorzugung im Ämterwechsel, kurz, sie bewahrt der Kirche Einigkeit und himmlischen Beruf.[2])

Diese Furcht bebt vor der Gerechtigkeit Gottes, über die der Herr in eifernder Liebe wacht.[3]) Und weil diese Gerechtigkeit erst bei dem letzten Gerichte zur vollen Offenbarung gelangen kann, darum gewinnt das Furchtprinzip des Tertullian fast durchweg eschatologischen Charakter. Der Christ zittert vor der Zukunft, vor dem Herrn der letzten Dinge.[4]) Der Ausblick auf das Ende muß jeden zur bessernden Einkehr zwingen.[5]) Darum die Unschuld der Christen.[6])

Diese schreckbare Zukunft der Wiederkehr Christi rückt

---

[1]) nam si idcirco te deliquisse paenituerat, quia dominum coeperas timere, cur quod metus gratia gessisti, rescindere maluisti, nisi quia metuere desisti (de paen. c. 5 Oe. I. 651; c. 6 Oe. I. 655).

[2]) ubi deus, ibi metus in deum, qui est initium sapientiae. Ubi metus in deum, ibi gravitas, honesta et diligentia adtonita et cura sollicita et adlectio explorata et communicatio deliberata et promotio emerita et subiectio religiosa et apparitio devota et processio moderata et ecclesia unita et dei omnia (de praescr. haer. c. 43 Oe. II. 41).

[3]) at cum iudex deus iustitiae carissimae sibi exigendae tuendaeque praesideat, et in eam omnem summam disciplinae suae sanciat, dubitandum est . . . in paenitentiae quoque causa iustitiam deo praestandam esse (de paen. c. 2 Oe. I. 646).

[4]) . . . quid timetur, nisi ira? unde ira, nisi ex animadversione? unde animadversio nisi de iudicio (de test. an. c. 2 Oe. I. 403).

[5]) siquidem meliores fieri coguntur qui eis credunt, metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii (apol. c. 49 Oe. I. 296).

[6]) enimvero nos qui sub deo omnium speculatore dispungimur, quique aeternam ab eo poenam providemus merito, soli innocentiae occurrimus et pro scientiae plenitudine et pro latebrarum difficultate et pro magnitudine cruciatus non diuturni, verum sempiterni (apol. c. 45 Oe. I. 280).

Tertullian in unmittelbare Nähe. In proximo est adventus domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis (de spect. c. 30 Oe I. 61). In den zur Zeit lebenden Christen stirbt die Welt ab, geistig wie leiblich.[1]) So wird das Furchtprinzip zum absolut nötigenden. „Aus Furcht vor dem angekündigten Gerichte werfen wir uns unserer Glaubens- und Sittenlehre in die Arme!" ruft er wie eine Art Glaubensbekenntnis den Ungläubigen entgegen (de test. an. c. 2 Oe. I. 403) Unter dem dräuenden Zeichen der baldigen Wiederkunft Christi lebt und webt der wahre Christ: „Betrachte den Lauf der Welt, zähle die flüchtig dahineilenden Stunden und Zeiten, erwarte den Wendepunkt der Vollendung!" (de spect. c. 29 Oe. I. 61). „Unter den Waffen stehend bewachen die Christen die Fahne ihres Feldherrn und warten betend auf das Signal des Engels" (de or. c. 29 Oe. I. 584). Schon mit dem Falle des Römerreiches wird dieses schreckliche Weltende hereinbrechen. Darum ist es gut, für die Fortdauer Roms zu beten, um einen Aufschub der Bedrängnisse zu erlangen.[2])

Doch ist die demnächstige Wiederkunft des Herrn für die wahren Christen auch gar tröstlich, weil sie die harte Dienstzeit beenden und die harrenden Seelen der Märtyrer, die unter dem Altare mit Unwillen zum Herrn schreien, gegen die Heiden rächen wird.[3]) Unter diesem Gesichtspunkte wird dem echten Christen die heilsame Furcht zur beseligenden Hoffnung.

---

[1]) nos sumus, in quos decurrerunt fines saeculorum. Nos destinati a deo ante mundum in extimatione temporali (de cult. f. l. II. c. 9 Oe. I. 728).

[2]) est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, et iam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diurnitati favemus (apol. c. 32 Oe. I. 236).

[3]) optam maturius regnare et non diutius servire . . . clamant ad Dominum invidia animae martyrum sub altari: quonam usque non ulcisceris, Domine, sanguinem nostrum de incolis terrae (de or. c. 5 Oe. I. 560).

Tertullian steht mit dieser Anschauung vom baldigen Kommen des Reiches keineswegs auf isoliertem Boden. Es war zu natürlich, daß in der Zeit des jungen Christentums der eschatologische Gedanke vor allem die Geister bewegte. Mit einer Kraft ohnegleichen hatte die neue Religion auf den transzendentalen Beruf des Menschen hingewiesen und alles Irdische in den Dienst des Überirdischen gestellt. Das Jenseits kam dadurch in den ausschließlichen Gesichtskreis des Christen. Es stellte sich ihm, zumal unter dem Drucke der Verfolgungen so lebendig, so unmittelbar dar, daß er es schon ganz nahe bevorstehend, sozusagen gegenwärtig glauben mußte. Die Hoffnung ward dadurch auf das höchste angespannt, sie wurde vielfach zur ungestümen Erwartung, ja zur Gewißheit des baldigen Weltendes. Darum dachten sich selbst die Apostel, Paulus nicht ausgenommen (1. Thess. 4, 16; 1. Kor. 15, 52), die Wiederkunft des Herrn für die nächste Zeit. Die Apokalypse kam durch ihre Offenbarung vom tausendjährigen Reiche Christi (20, 4—6) dieser Anschauung entgegen. Sie vermengte sich nachmals mit der jüdischen Tradition vom messianischen Weltreiche — vielleicht durch Cerinth in das christliche Bewußtsein übergeführt (Eus. H. E. III, 28) — und schlug sich vielfach in grobsinnlichem Chiliasmus nieder: Barnabas und Papias, Justin und Irenäus hielten sich ebensowenig frei davon wie Tertullian selbst.[1])

Man sieht, der eschatologische Gedanke beherrscht so ziemlich das ganze Urchristentum. Was ihm Tertullian Eigentümliches gab, lag darum nicht im Wesentlichen, sondern nur in der neuen Formulierung, bezw. seiner praktischen Verwertung. Mit einem nur seiner Persönlichkeit eigenen Nachdrucke stellt er jenen eschatologischen Gedanken unter den Gesichtspunkt des Schreckbaren und des unmittelbar Nötigenden. Und als solch zwingender Schrecken wird er ihm der ausschließliche Hebel und Angelpunkt aller Christentätigkeit. Mit den flammenden Augen eines Engels

---

[1]) Vgl. Eus. H. E. III, 39; Iren. adv. haer. V, 33; Barn. Ep. XV; Iust. Dial. c. Tryph. 80, 81.

des Weltgerichtes beurteilt er die ganze Heilsordnung und die darin Eingeschlossenen, Christentum und Christen. Die Kirche, deren Bischöfe und Priester, die Gläubigen, die Glaubenslehre wie die Sittenzucht, nicht zuletzt die Sakramente, vor allem die Buße, — sie haben Bestimmung und Wert lediglich in der größtmöglichsten Hinordnung, in der bestmöglichsten Vorbereitung auf das in Aussicht stehende Weltende. — Weil so sein ganzes Christentum durchweg den Stempel der baldigen Weltkatastrophe trägt, hat es notwendig das Gepräge des Harrenden, Unruhigen und Unfertigen. Es erscheint ihm fast nur als ein Übergangsstadium. Der Gedanke einer Kirche im Sinne eines langwährenden Gottesreiches auf Erden, welches das jenseitige ewige Gottesreich sichtbarlich zur Erscheinung bringen soll, ist ihm von vornherein fremd!

Darum ist es von Anfang an erklärlich, wenn Tertullian für eine *stabile* Kirchenorganisation, für ein Kirchenamt nie ein volles Verständnis hatte. Eine derartige Kirchenverfassung hätte ja einen langen Bestand der christlichen Weltzeit zur Voraussetzung gehabt und damit sein oberstes Prinzip umgestoßen. Anderseits ist es auch wieder von Anfang an verständlich, wenn Tertullian stets die Heiligkeit der *Kirchenglieder* so sehr betont, wenn er sie zuletzt selbst als das Wesenskonstitutiv der Kirche gefaßt wissen will: das baldige Weltende mit seinem ohne Ansehen der Person urteilenden Weltgerichte schien ihm ausschließlich eine solche Heiligkeit des Subjektes zu fordern.

Doch stand Tertullian noch zu sehr unter dem Banne der traditionellen Kirchenauffassung, als daß er sich so schnell hätte davon loswinden können. Gerade seine erste Periode zeigt, wie mächtig ihn — trotz seiner gegensätzlichen Grundanschauung — der herrschende Kirchenbegriff beeinflußte. Erst allmählich wurde er sich dieser seiner Unkonsequenz bewußt, aber nie hat er vollständig mit den übernommenen Vorstellungen zu brechen vermocht.

Untersuchen wir im folgenden die Grundlage seines Kirchenbegriffes: die kirchliche Lehranstalt.

§ 2. Objektivität der christlichen Lehre.

Der geschichtliche Überblick hat die junge karthagische Kirche in harter Bedrängnis gegenüber ihren heidnischen, jüdischen und häretischen Widersachern gefunden. Die Vorurteile der gebildeten Heidenwelt [1]) erheischten eine gründliche Darstellung der christlichen Lehre und ihres Kultes (apol. c. 18. 21. 23. 39 etc.). Nicht minder riefen die wüsten Anklagen des fanatischen Heidenpöbels nach klarer Aussprache des christlichen Programms: Je feindseliger dem bisherigen Ideal, um so kräftiger (apol. c. 11. 27. 44; vgl. de spect., de idol.). Nur solche Aufklärung konnte Willige gewinnen.[2])

Der jüdische Anspruch, das bevorrechtete Gottesvolk auch ferner zu bleiben, mußte durch eine grundlegende Verhältnisangabe des Alten zum Neuen, des Fleischlichen zum Geistigen zurückgewiesen werden (adv. Iud. etc.).

Vor allem dringlich aber war die Debatte mit „gewissen Leuten, die nach philosophischen Lehrmeinungen das so junge Institut der Kirche mit ihren Vorstellungen verfälschten und die eine Heeresstraße in viele krumme und unkenntliche Pfade spalteten" (apol. c. 47 Oe. I. 288). Hier galt es, aus dem Gewirre der verschiedenen Systeme den klaren Lehrbegriff der Kirche herauszuheben und seine apostolische Würde gegen die Neuerer zu erweisen. Weitaus der größte Teil der schriftstellerischen Tätigkeit Tertullians gehörte dieser Aufgabe.

So kann es nicht wundernehmen, wenn sich die Kirche unserem Autor vor allem als Lehreinrichtung ansagt. Den Heiden gegenüber nennt er sie schlechterdings einen „Lehrverband" (disciplina [3]) und vergleicht sie mit Philosophen-

[1]) secta (de idol. c. 9 Oe. I. 78); secta nationum (de idol. c. 14 Oe. I. 92); nationes extraneae (de bapt. c. 5 Oe. I. 623); nationes zumal im Sinne eines religiösen Heidentums; sonst gerne gentiles (ad. ux. l. II c. Oe. I. 687; de cult. fem. l. II c. 1 Oe. I. 715).

[2]) omnes, qui retro oderant, quia ignorabant, quale sit, quod oderant, simul desinunt ignorare, cessant et odisse (apol. c. 1 Oe. I. 114; c. 50 Oe. I. 301; ad Scap. c. 5 Oe. I. 550).

[3]) An sich hat »disciplina« bei T. die Grundbedeutung einer

schulen [1]) oder mit häretischen Zirkeln (doctrinae hominum et daemoniorum, de praescr. haer. c. 7 Oe. II. 8; de bapt. c. 15 Oe. I. 634; apol. c. 47 Oe. I. 289); oder er bezeichnet sie als „Lehranstalt" (institutio, apol. c. 21 Oe. I. 196; institutum, apol. c. 47 Oe. I. 287; de praescr. haer. c. 9 Oe. II. 11). Die Häresien sind ihm mit Vorzug Lehrgenossenschaften. [2]) Ihre Aufstellungen verwirft er als doctrinarum perversitas (de praescr. haer. c. 4 Oe. II. 6),

---

bestimmenden, regelnden Norm sowohl für die theoretische Vernunft (z. B. sine d. rationis interpretari, de praescr. haer. c. 9 Oe. II. 12; de res. carn. c. 26 Oe. II. 500), wie für die praktische (apol. c. 7 Oe. I. 137; de praescr. haer. c. 44 Oe. II, 42; adv. Val. c. 1 Oe. II, 381). In abgeleiteter Bedeutung steht d. für die Praxis selbst, zumal in den montanistischen Schriften, also in unserem Sinne für praktische Lehranschauung, Lehrrichtung, Schule, Lehrverband (siehe S. 49 f.).

[1]) quis nunc medullam scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola? quos et sibi discipulos dominus adoptavit omnia utique edocendos, et nobis magistros ordinavit omnia utique docturos (Scorp. c. 12 Oe. I. 527).

[2]) So nach seiner eigenen Begriffsbestimmung: ... sed et in omni paena epistola de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans haereses taxat. Quarum opera sunt adulterae doctrinae, haereses dictae graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur (de praescr. haer. c. 6 Oe. II. 7 sq). — Mit Unrecht behauptet demnach K. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften, Köln 1882, Bd. II, S. 9, nicht die Lehre, sondern die Organisation sei nach dem Sprachgebrauche des T. das Primäre der Häresien. Allerdings scheint der Autor an der oben angezogenen Stelle zwischen Häresie und Irrlehre zu unterscheiden, indem er letztere die opera der ersten nennt. Allein es ist nicht zu vergessen, daß er hier »Häresie« in rein subjektivistischen Sinne verstanden wissen will »ex interpretatione electionis«, d. i. als individuelle Sonderbestrebung, als persönliche Forschungswillkür. Ihr Produkt sind freilich »opera«, allein nicht im Gegensatze des Lehrinhaltes zur Lehrgemeinde, sondern des Forschungsprinzipes (Lehrgrundes) zur Einzellehre. Nie ist ihm deshalb »haeresis« Gegensatz zu »ecclesia«, sondern allein zu »fides«. Vgl. in haeresim fidem demutant (de praescr. haer. c. 4 Oe. II. 6). Häretiker sind nicht die, welche außerhalb der Kirche, sondern außerhalb der Glaubensregel stehen (de praescr. haer. c. 37 Oe. II. 35; de bapt. c. 15 Oe. I. 634). Die Häresiarchen nennt er pseudophrophetae, pseudoapostoli, adulteri evangelizatores, antichristi, also stets mit Bezug auf die Fälschung der Lehre. Zudem bezeichnet er auch jene Lehrirrungen als »Häresien«, denen der genossenschaftliche Charakter gänzlich fehlt (de praescr. haer. c. 43 Oe. II. 41).

adultera doctrina (c. 6 Oe. II. 7), venenatissima doctrina (de bapt. c. 1 Oe. I. 619; c. 15 Oe. I. 634). Gerade in der eigenmächtigen Fälschung der Lehre verrät sich das Werk der Häresiarchen, sowie sich umgekehrt die Apostel-tätigkeit im Bekenntnis der Lehre Christi beglaubigt (de praescr. haer. c. 6 Oe. II. 7; c. 37 Oe. II. 35). Die Lehr-eigentümlichkeit im Sinne Jesu hat die apostolischen Gemeinden, die Kirchen gegründet, denn „die Apostel sicherten ihre vom Herrn empfangene Lehre durch Gemeinden, von diesen entliehen die späteren Gemeinden einen Ableger des Glaubens und Samenkörner der Lehre und entleihen sie noch jeden Tag, um Gemeinde zu werden (ut ecclesiae fiant, de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19). Die Kirche ist also primär Lehrkörper — das einigende Band, welches alle Gemeinden umschließt, ist mit Vorzug die Einheit der Lehre.[1]) In dieser Einheit (tamen in eadem fide conspirantes, de praeser. haer. c. 32 Oe. II. 30) wurzeln die angeborenen Christenrechte: das gegenseitige Gewähren des Friedens, die Benennung Bruder und die Gewährung der Gastfreundschaft.[2])

Diese Einheit der Lehre bedingt auch den Genuß der geistigen Gnadenmittel, vor allem die Taufe. Während Cyprian die Ungültigkeit der Häretikertaufe durch einen kirchlichen Defekt begründet: Trennung von der Kirchen-einheit,[3]) führt sie Tertullian auf einen symbolischen Mangel zurück: Trennung von der Kirchenlehre . . . „Was mir

---

[1]) una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885).

[2]) quae iura sc. christianorum supradicta non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio (de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19). — »Sacramentum« gebraucht T. sehr oft im Sinne der »Lehre«; s. ampliatio (de. bapt. c. 13 Oe. I. 632); sacr. idearum haereticarum (de an. c. 18 Oe. II. 583); s. ordo (apol. c. 15 Oe. I. 175); s. nostrum (de idol. c. 6 Oe. I. 74). Wir kommen später darauf zurück.

[3]) . . . foris constitutus cum S. Spiritu nec est, nec baptizare venientem potest, quando et baptisma unum sit et S. S. unus et una ecclesia a. Ch. D. N. super Petrum origine unitatis et ratione fundata (Cypr. ep. 70 ed. Hartel 769, 15 sq.).

vorgeschrieben ist, darf ich an den Häretikern nicht anerkennen, weil sie nicht denselben Gott haben und auch nicht einen Christus d. h. den nämlichen und darum auch nicht eine Taufe, weil nicht die nämliche. Da sie letztere nicht auf die richtige Weise haben, so haben sie dieselbe offenbar gar nicht, und was man gar nicht hat, kann nicht gezählt werden.[1]) Die Finsternis der Irrlehre vernichtet alle Möglichkeit, zum wahren Lichte zu kommen,[2]) und darum stellen sich die Anhänger einer falschen Lehre eben durch ihr häretisches Bekenntnis außerhalb des Christentums. Es gilt ihm als Grundsatz: „Wenn sie Häretiker sind, können sie keine Christen sein, da sie die Lehren, welchen sie nach eigener Wahl anhangen und weshalb sie sich den Namen Häretiker gefallen lassen, nicht von Christus erhalten haben." [3]) Das Christentum ist demnach vor allem Lehre, die Kirche eine Lehrgemeinde.

§ 3. Die Kirchenlehre in ihrer Bedeutung für die Lehrvermittlung.

Es fragt sich nunmehr, wer ist Subjekt der christlichen Lehre? Steht bei Tertullian jedem einzelnen Gläubigen ein Lehrrecht bezw. eine Lehrgewalt zu oder nur der Gesamtheit? und wenn letzteres: durch welche Organe übt die Gesamtheit ihre Lehrgewalt aus?

Es hieße, Eulen nach Athen tragen, wollte man den Nachweis führen, daß Tertullian mit vollster Entschiedenheit das Lehrrecht des Individuums als solchen zurückgewiesen hat. Seine ganze klassische Schrift de praescriptione hae-

[1]) non debeo in illis sc. haereticis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, i. e. idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur (de bapt. c. 15 Oe. I. 634).

[2]) nemo inde instrui potest, unde destruitur, nemo ab eo illuminatur, quo contenebratur (de praescr. haer. c. 12 Oe. II. 14).

[3]) de praescr. haer. c. 37 Oe. II. 35; ähnlich de praescr. haer. c. 16 Oe. II. 17: haereticus . . . non est christianus; s. Kellner a. a. O. II, S. 33.

reticorum gipfelt gerade in dem Argument: nicht die subjektive Forschung besteht in Glaubensfragen zu Recht (de praescr. haer. c. 1—19 Oe. II. 1—18), sondern allein die Lehrentscheidung der Kirche (3. Präskr. c. 36—44 Oe. II. 33—43), weil nur in ihr unfehlbar die Apostellehre (1. Präskr. c. 19—29 Oe. II. 18—26) und überhaupt die ältere Lehre (2. Präskr. c. 29—36 Oe. II. 26—33) hinterlegt ist.

Damit hat Tertullian die Lehre des Irenäus und der älteren Kirchenväter in juristisch exakter, oder vielmehr in theologisch wissenschaftlicher Form wiedergegeben. Der herrschende Gnostizismus, der gleich den Philosophen [1]) der subjektiven Forschung ergeben war und in falscher Auffassung des Herrenwortes: quaerite et invenietis (c. 8 Oe. II. 10) in der zügellosen Deutung der Heiligen Schrift alle Erkenntnis suchte, nötigte ihn, dem wogenden Strome der Lehrmeinungen einen festen Damm in der kirchlichen Lehrautorität entgegenzustellen. Das Mittel der Bibelkritik, wie es die Häretiker anwenden, stellt er hinter das historisch kirchliche Kriterium zurück mit der bedeutungsvollen Begründung: nihil proficiat congressio scripturarum, nisi plane ut stomachi qua ineat eversionem aut cerebri (de praescr. haer. c. 16 Oe. II. 17). Die Frage nach der Wahrheit lautete ihm nicht: was lehrt die Heilige Schrift? sondern: was lehren die rechtmäßigen Eigentümer dieser Heiligen Schrift, d. i. die Apostel, die Apostelkirchen und deren Nachwuchs? [2]) Als Niederschlag dieser Lehrautorität galt ihm die kirchliche Glaubensregel: regula fidei (de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14); una omnino sola immobilis et irreformabilis (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883). Unter Zugrundelegung des Taufsymbols brachte sie gegenüber den jeweilig beliebten gnostischen Mißdeutungen die bezügliche

[1]) haereses a philosophia subornantur (de praescr. haer. c. 7 Oe. II. 8).

[2]) ergo non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa ... ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides? cuius sint scripturae? a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani? (de praescr. haer. c. 19 Oe. II. 18).

Kirchenlehre zu klarem, präzisem Ausdruck. — Tertullian hat uns drei solcher Regeln übermittelt.[1]) Das ursprüngliche und offiziell kirchliche Formular scheint das der Schleierschrift zu sein (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883); das der Verjährungsschrift (de praesc. haer. c. 13 Oe. II. 14) trägt antignostische, das der Streitschrift gegen Praxeas antimonarchianische und montanistische Färbung (adv. Prax. c. 2 Oe. II. 654; s. S. 37 ff.).

Das Autoritätsprinzip des Tertullian stellt sich nach dem Gesagten in erster Linie als Notwehr gegen den Subjektivismus dar, keineswegs aber als Notbehelf. Den Gedanken von der kirchlichen Lehrgewalt hat Tertullian mit Irenäus nicht etwa als ein neues Moment in das christliche Bewußtsein erst hineingetragen, sondern umgekehrt aus ihm entnommen und zur wissenschaftlichen Erkenntnis gebracht. Von dem „Apostel- und Propheten-Wort“ der Didache und der „Väterlehre“ des Diognet an bis zum „Kirchlichen Kanon“ des Klemens von Alexandrien ist dieser Gedanke lebendig, wenn er auch begreiflicherweise bis dahin keine systematische Begründung gefunden hatte.[2]) Eben damit, daß das Christentum sich von Anfang an nicht bloß als vages Kindesbewußtsein äußerte, lediglich als ein neues heiliges Leben und eine sichere Hoffnung, beides ruhend auf der Buße zu Gott und dem Glauben an Jesus Christus und bewirkt durch den Hl. Geist,[3]) sondern auch als Quelle und Besitz der Wahrheit aufgefaßt war, ergab sich notwendig

---

[1]) Ein Grundriß dieser Glaubensregel findet sich schon apol. c. 18 Oe. I. 184.

[2]) Vgl. M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, München 1897.

[3]) So A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freiburg i. B. 1886, I. S. 299. Hierzu bemerkt A. Loisy, Evangelium und Kirche, Übersetzung nach der zweiten Auflage, München 1904, S. 122: »Die Arbeit des christlichen Gedankens vom hl. Paulus ab wird damit in Bausch und Bogen verurteilt, da ihr Gegenstand zum überwiegenden Teile in etwas anderem besteht, als in der väterlichen Güte Gottes. Das jahrhundertelange Bestreben, die Wahrheit des Evangeliums zu definieren, wäre demnach vollständig vergeblich und dem Evangelium selbst, dessen Erklärung bezweckt ist, fremd . . .«

mit der Möglichkeit der Wahrheitsentstellung das Prinzip einer Wahrheitsverbürgung, der Lehrautorität. Auch wenn darum kein Vater von der kirchlichen Lehrgewalt ausdrücklich je gesprochen hätte, wäre sie nichtsdestoweniger als eine durchaus altchristliche Idee anzusehen, weil wesentlich wurzelnd in der urchristlichen — von Tertullian allerdings ungebührlich betonten — Auffassung von der intellektuellen Seite des Christentums. Daß aber diese intellektuelle Auffassung von jeher bestand, beweist zur Genüge die Geschichte der Glaubensregel selbst, deren Ansatz anerkanntermaßen weit über Irenäus hinausreicht[1]) und von Tertullian selbst ausdrücklich auf den Anfang des Evangeliums (ab initio evangelii, adv. Prax. c. 2 Oe. II. 655), ja auf Christus selbst zurückgeführt wird (haec regula a Christo, ut probabitur, instituta, de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 15; c. 37 Oe. II. 35). Eine solche Glaubensregel wäre schlechthin unverständlich, hätte der Glaube nicht auch als Wahrheitsoffenbarung allgemein gegolten.

Freilich, faßt man das Autoritätsprinzip des Tertullian im Sinne einer von der anerkannten Offenbarungsquelle unabhängigen Lehrgewalt, einer sog. konstitutiven Tradition, eines wirklichen Offenbarungsorgans, das eine apostolische Sonderlehre verausgabt, so findet man bei den altkatholischen Vätern keinen Rückhalt, aber ebensowenig bei Tertullian. Man verwechselt eben dann das Traditionsprinzip der Großkirche mit jenem der Gnostiker.[2]) Ausdrücklich wendet sich Tertullian gegen diese Art von Tradition (de praescr. haer. c. 26 sq. Oe. II. 24 sq.). Nicht gegensätzlich, sondern grundlegend ist ihm die Heilige Schrift für die kirchliche Lehrentscheidung: sie trägt göttlichen Charakter (apol. c. 1 Oe. I. 286), weil Ausspruch des Hl. Geistes (de idol. c. 4 Oe. I. 71); aus ihr entzündet sich sein Glaube an den Herrn Jesus (apol. c. 23 Oe. I. 216). Ihre Fülle ist ihm verehrungswürdig.[3]) Die Tradition ist ihm darum nicht

[1]) Iustin. Apol. I. 6; Herm. Mand. I; vgl. Ignat. ad Trall. IX.

[2]) So A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1857, S. 340.

[3]) adoro scripturae plenitudinem (adv. Hermog. c. 22 Oe. II. 359).

eine Überlieferung separater Geheimlehren, sondern die unverfälschte Weitergabe der Apostellehre durch die Kirche (eiusdem sacramenti una traditio, de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19) mit anderen Worten, das Kirchenbewußtsein von der Offenbarung, der lebendige Offenbarungsgedanke.

Mit Unrecht stellt man daher seine Traditionslehre jener der Gnostiker und Judenchristen parallel (Ritschl a. a. O. S. 377 ff.). Beide Anschauungskreise sind wesentlich nach Inhalt und Form verschieden, nach Inhalt — weil die gnostischen Systeme vor allem Geheimlehren und zwar solche, die mit der Heiligen Schrift geradezu in Widerspruch standen, zum Gegenstande hatten;[1]) auch nach Form, weil das bestimmende Element der gnostischen Tradition, d. i. ihr Fortpflanzungsmedium, nicht im fortlebenden Kirchenbewußtsein und dessen Organen gefunden ward, sondern in Privatpersonen oft zweifelhaftesten Charakters.[2])

Diese Stelle wurde fälschlich in dem Sinne gedeutet, als ob hier T. die absolute Suffizienz der Heiligen Schrift behauptete. Doch spricht der Wortlaut nicht von einer absoluten, sondern nur relativen Fülle, sc. »qua mihi et factorem manifestat et facta«. Hermogenes behauptet eine ewige Materie — dem gegenüber bemerkt T., der Schöpfungsbericht hätte eine solche Materie nicht verschwiegen, wäre sie vorhanden gewesen, da er ja auch alles Übrige ausführlich klarlegt. — Obige Deutung würde übrigens auch gegen die Grundanschauung des Autors peinlich verstoßen. Ausdrücklich nennt er in den Schauspielen (de spect. c. 3 Oe. I. 22) jenen Glauben, der für alles schriftmäßigen Beleg verlangt, einen »allzu buchstäblichen und grüblerischen Glauben«. Ausdrücklich behauptet er von den Aposteln, sie hätten »sowohl durch das lebendige Wort . . . als auch nachher noch durch Briefe« das Evangelium verkündet (de praescr. haer. c. 21 Oe. II. 19; vgl. fides tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum, c. 14 Oe. II. 15); non ad scripturas provocandum est (c. 19 Oe. II. 18); scripturas sic esse ex Dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam opportere haereses esse, quae sine scripturis esse non possunt (c. 39 Oe. II. 37; ebenso de res. carn. c. 3 Oe. II 472; c. 63 Oe. II. 551).

[1]) Karpokrates beruft sich auf Geheimlehren Christi (Iren. adv. haer. I, 25, 5); nicht anders die Ophiten l. c. I, 30, 14. Jakobus, der Bruder des Herrn, offenbart angeblich die Geheimlehren der Mutter Gottes (Hipp. V, 7; vgl. de praescr. haer. c. 26 Oe. II. 24 sq.).

[2]) Basilides führt seine Lehre auf Glaukias, den Hermeneuten des Petrus zurück (Clem. Alex. Strom. VII, 17. 106); Valentin auf Theudas, einen Gefährten des Paulus (a. a. O. VII, 17. 108).

Die Existenz einer gnostischen Tradition beweist darum nur so viel, daß der Gedanke einer objektiven Lehrvermittlung der alten Kirche von jeher einwohnte, also durchaus nicht erst von Irenäus und Tertullian erweckt zu werden brauchte. Nur deswegen verstiegen sich die Gnostiker zu der ungeheueren Inkonsequenz einer äußeren Lehrtradition, weil sie sich durch das allgemeine Kirchenbewußtsein hiezu gedrängt sahen.

Eben deshalb, weil die Kirchenlehre von jeher mit dem Bestande der Kirche gegeben war, konnte nicht erst der Lehrbegriff Tertullians von der Kirchentradition und ihrer regula diese Kirche geschaffen haben.[1] Eine Realität war die Kirche von Anfang an, weil von Anfang an eine Lehranstalt. Allerdings trat diese Realität um so mehr hervor, je mehr Tertullian ihre Kennzeichen bloßlegte; die entwickeltere Glaubenslehre gab auch der Lehrkirche ein schärferes, ausschließenderes Gepräge. In diesem Sinne ist es in der Tat ein unvergängliches Verdienst des Tertullian, daß er gerade durch seine Betonung des Lehrcharakters der Kirche mit kundiger Hand die alten Grundlinien des Baues bloßgelegt und dadurch von jedem hyperkünstlichen Anbau allen erkenntlich geschieden hat. Weil wesentlich Kirchenlehre, so wurde die christliche Lehre auch in kirchlichen Formeln dargeboten (S. 28). Als solche Formeln stellten sich die Glaubensregeln der einzelnen Kirchen dar; sie sind der anerkannt untrügliche, erschöpfende Ausdruck des kirchlichen Lehrgewissens: fides in regula posita est (de praescr. haer. c. 14 Oe. II. 15).

Welche Autorität verfaßte und legitimierte aber diese Glaubensregeln? Sind es einzelne, ist es die Gesamtheit? Erscheinen sie als Erzeugnis kirchlicher Schulweisheit oder als spontane Äußerung des Gesamtbewußtseins der Kirche?

Tertullian denkt nur an letzteres: immer sind es bei ihm die Kirchen als solche, welche die Glaubensregel hüten, und zwar zunächst die Apostelkirchen, dann in zweiter Linie deren Tochterkirchen.

[1]) So Harnack a. a. O. S. 300.

Statim igitur apostoli . . . primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt. Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabuntur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum (de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19). — Tertullian baut diese Gedankenreihe auf das goldene Prinzip auf, das sich durch viele seiner Schriften verfolgen läßt: potiora sunt priora quam postera.[1]

Man sieht, eine bevorzugte Stellung in der Lehrverkündigung genießen die Apostelkirchen. Sie sind nicht bloß die „Mütter der Lehre" (ecclesiae apostolicae matrices et originales, de praescr. haer. c. 21 Oe. II. 19), insofern die anderen Kirchen von ihnen die Glaubensregel entnehmen. Ihre Lehre gilt auch als untrügliche Norm der wahren Apostellehre,[2] so zwar, daß sich mit gutem Grunde die Gesamtkirche apostolisch nennen kann, weil und insoweit sie ihre Predigt aus den Apostelkirchen bezogen hat.[3]

Eben weil von den Aposteln gegründet, sind die Apostelkirchen mit einem höheren Glanze der Lehrsicherheit umgeben als alle übrigen. An und für sich verhilft diese

---

[1]) Vgl. de test. an. c. 5 Oe. I. 410; apol. c. 47 Oe. I. 289; adv. Marc. l. I c. 21 Oe. II. 71; l. III c. 1 Oe. II. 122; l. IV c. 5 Oe. II. 165 etc. — Für das Gebiet der Disziplin freilich gilt ihm der umgekehrte Grundsatz: in omnibus posteriora concludunt, et sequentia antecedentibus praevalent (de bapt. c. 13 Oe. I. 632).

[2]) quid autem praedicaverint sc. Apostoli . . . et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod aiunt, voce quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandum, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit (de praescr. haer. c. 21 Oe. II. 19).

[3]) Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae (de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19).

Lehrsicherheit allerdings nur zu einer bedingten Gewißheit. Aber diese bedingte Gewißheit erhebt Tertullian zu einer unbedingten durch die Eingliederung in den Gesamtverband. Der Zusammenklang der Kirchen ist ihm voll genügendes Kriterium und Bürge der Wahrheit.[1])

Über den Apostelkirchen, noch mehr über deren Tochterkirchen steht sonach die Gesamtkirche. Die Apostelkirchen sind die erstqualifizierten Zeugen der Lehre, aber ihr Zeugnis gewinnt erst unbedingten Wert durch die Übereinstimmung der Kirchen unter sich: una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio (de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19).

Als Glied dieser apostolischen Gesamtkirche kann jeder Christ sagen: ego sum haeres apostolorum (de praescr. haer. c. 37 Oe. II. 35); die Christen sind haereditarii discipuli et apostolici seminis frutices (Scorp. c. 9 Oe. I. 517).

Damit verleiht Tertullian der kirchlichen Lehrgewißheit eine neue, wissenschaftliche Basis. Irenäus begründet sie noch so ziemlich ausschließlich auf historisch-dogmatischem Wege: zur wahren, d. h. zur Apostellehre gelangt man dank der Fortpflanzung der apostolischen Tradition durch die Amtsnachfolge der mit Gottes Geist begnadeten Bischöfe.[2]) An der Bischofsleiter jeder einzelnen Apostelkirche kann man bis zur Apostelzeit hinuntersteigen. Die Kontinuität der Leiter bürgt für die unverfälschte Kontinuität der Lehre.

Diese Methode ist zweifellos mangelhaft, denn sie legt unmittelbar nur die Apostolizität der Einzelkirche und erst mittelbar auf dem Wege der Vergleichung jene der anderen Kirchen nahe und setzt historisch eine ununterbrochene

---

[1]) age, nunc omnes erraverint . . . ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint? nullus inter multos eventus unus est. Exitus variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Audeat ergo aliquis dicere illos errasse, qui tradiderunt (de praescr. haer. c. 28 Oe. II. 25; vgl. adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165).

[2]) adv. haer. IV, 33; III, 2, 3, 4; IV, 26, 2.

Bischofsreihe, dogmatisch ein persönliches Charisma des Bischofs voraus.[1]) Sollte darum die Lehrgewißheit der Gesamtkirche gesichert sein, so war für den Beweis eine weitere Basis notwendig: nicht bloß die zeitliche, sondern zumal die räumliche Kontinuität mußte einbezogen werden.

Der scharfe Geist eines Tertullian erkannte diesen Mangel; darum fügte er dem von ihm übernommenen Beweisgang des Irenäus immer die zweite empirische Methode bei: apostolisch ist nicht bloß, was durch eine fortlaufende Bischofskette vermittelt ward, sondern auch, was überall als gemeinsame Lehre sich erwiesen hat. Nicht bloß die einzelnen Kirchen, sondern die Kirche tritt hier in das Beweisglied.

Irenäus hat diese notwendige Ergänzung seines Beweisganges schon angedeutet, wenn er sagt,[2]) die wahre Gnosis bestehe in der Verbindung der apostolischen Lehre mit der gesamten apostolischen Kirchenverfassung, aber indem er dann diese letztere auffaßt secundum successiones episcoporum, schränkt er sie auf die rein zeitliche Kontinuität ein und trennt dadurch den Gesamtbau der Kirche von den einzelnen Kirchen.

Aber auch der empirische Beweisgang des Tertullian zeitigt noch keine absolute Gewißheit, es fehlt ihm die dogmatische Hinterlage: die Gewißheitsverbürgung durch den Hl. Geist. Es ist auffallend, daß Tertullian dieses Moment scheinbar so wenig betont hat. Während nach Irenäus (adv. haer. III, 24, 1) der Geist Gottes in der Kirche hinterlegt ist, den Glauben stetig verjüngt, also die äußerste Lehrgewißheit sichert, erwähnt Tertullian den Hl. Geist nur

---

[1]) Schanz, Der Begriff der Kirche, Theol. Quartalschrift, 75. Jahrg., Tübingen 1893, S. 566 f. bestreitet eine solche Auffassung des Irenäus und behauptet dessen »Charisma« nur für die Gesamtheit der Bischöfe. Allein der Wortlaut sowie der ganze historisch-genetische Beweisgang des Irenäus steht dem entgegen. Einen räumlichen Zusammenhang der Lehre hat Irenäus wohl gekannt, aber nur der zeitliche war ihm Beweisglied und führte ihn zur Bestimmung des Charisma: qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum . . . acceperunt (adv. haer. IV, 26).

[2]) adv. haer. IV, 33, 8; vgl. I, 10, 2.

so im Vorübergehen in Form einer rhetorischen Konzession: „Gut, nehmen wir an ... der Hl. Geist habe sich um keine Kirche bekümmert, um sie in die Wahrheit einzuführen. Obwohl dazu gesendet von Christus und dazu erbeten vom Vater, um der Lehrer der Wahrheit zu sein (Joh. 15, 26) — habe er sein Amt als Gutsverwalter Gottes, als Stellvertreter Christi vernachlässigt und einige Kirchen mitunter anders verstehen, anders glauben lassen, als er selbst durch die Apostel zu predigen pflegte" (de praescr. haer. c. 28 Oe. II. 25). — Jedoch, diese nur scheinbar hingeworfene Bemerkung birgt in den Augen des Tertullian einen ungeheueren Inhalt. Es ist ja so seine Art, den eigentlichen Stoß in unschuldigen Floskeln zu führen, weil er eben dadurch zu wirken weiß. Die Überzeugung von der erleuchtenden Tätigkeit des Hl. Geistes in der Kirche durchdringt gerade ihn auf das tiefste. Selbst der interesselosen Heidenwelt gegenüber preist er begeisterten Wortes den „Geist der Heiligkeit", „welchen die Christenbrüder eingesogen" — im Dunkel der Unwissenheit hat er sie mit dem Lichte der Wahrheit überrascht.[1]) Der Hl. Geist ist ihm der Stellvertreter des lehrenden Christus, darum redet er von einer vicaria vis S. S., qui credentes agit (de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14). Seine Aufnahme und Weihe macht aus dem Christenherzen einen Gottestempel (de cult. fem. l. II c. 1 Oe. I. 714), macht fröhlich und frei (ad mart. c. 3 Oe. I. 10).

Tertullian hatte also — und seine spätere Entwicklung zeigt dies zur Evidenz — von Anfang an ein volles Verständnis für die Geisteswirksamkeit in der Kirche. Mit allem Grunde dürfen wir darum annehmen, daß er in ihr die letzte, höchste Garantie aller Kirchenlehre von jeher erblickt hat. Gerade wegen dieses gottverbürgten Lehrtums erscheint ihm die Kirche als reine fleckenlose Jungfrau, die erst durch die Irrlehre geschändet wird (quid ergo

[1]) at quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnoverunt, qui unum spiritum biberint sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis (apol. c. 39 Oe. I. 261).

dicent qui illam stupraverint adulterio haeretico virginem traditam a Christo (de praescr. haer. c. 44 Oe. II. 42). Wenn er sich in seinen Streitschriften weniger darauf bezog, so erklärt es sich nicht zuletzt daraus, daß er es eben mit Gnostikern zu tun hatte, die den Hl. Geist ebenfalls für sich beanspruchten.[1]) Er sah sich darum notwendig weniger auf theologische als auf philosophische Argumente, d. i. die historisch-empirische Beweisform hingedrängt.

Fassen wir das Resultat unserer bisherigen Untersuchung zusammen: Die Erscheinungsform der kirchlichen Lehrautorität findet Tertullian zunächst in der Glaubensregel der apostolischen Kirchen, in tieferem Grunde im Zusammenklange der Gesamtkirchenlehre, d. h. in der Glaubensregel der vom Hl. Geist geleiteten Kirchen schlechthin. — Für die gewöhnlichen Glaubensdispute seiner Zeit, die weniger in spekulativer Verdeutung der Dogmen als in Bekämpfung der Grundlagen des Christentums sich ergingen, konnte das genügen: die fundamentalen Wahrheiten von dem einen Gott des Alten und Neuen Bundes, von dem wahrhaft fleischgewordenen Christus, von der allgemeinen leiblichen Auferstehung, von der Geschöpflichkeit alles Seins wurden auch durch die gewöhnlichen Formeln genügend gegen die Gnostiker erhärtet und geschützt.[2])

§ 4. Die Kirchenlehre und die Lehrentscheidung.

Wie nun aber, wenn schwierigere Fälle am Horizonte des kirchlichen Lehrgebietes auftauchten, solche zumal, für

[1]) Vgl. das »energema« der gnostischen Jungfrau Philumene (de praescr. haer. c. 30 Oe. II. 28): in alteram feminam impegit (scil. Apelles), illam virginem Philumenen, ... postea vero immane prostibulum et ipsam, cuius energemate circumventus, quae ab ea didicit, Phaneroseis scripsit.

[2]) quamquam etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant scil. apostoli, non tamen ea fuisse credendum est quae aliam regulam fidei superducerent, diversam et contrariam illi quam catholice in medium proferebant, ut alium deum in ecclesia dicerent, alium in hospitio, aliam christi substantiam designarent in aperto, aliam in secreto, aliam spem resurrectionis apud omnes annuntiarent, aliam apud paucos, cum ipsi obsecrarent in epistulis suis, ut id ipsum et unum loquerentur omnes, et non essent schismata et dissensiones in ecclesia ... (de praescr. haer. c. 26 Oe. II. 24).

die in keiner Glaubensregel ausdrücklich vorgesehen war? Hat Tertullian diese Eventualität gekannt und berücksichtigt?

Zwei Fragen, die sich wegen ihrer Subtilität von vulgärer Glaubensdoktrin abhoben, mochten sie wenigstens ihm nahelegen. Die theologische Formulierung des Dreipersönlichkeitsglaubens sowie die orthodoxe Beurteilung der Häresie, bezw. der häretischen Taufe. Es ist kein Zweifel, daß diese Fragen die spekulativen Geister seiner Zeit mächtig bewegten. Das innergöttliche Verhältnis von Vater, Sohn und Geist beschäftigte des öfteren seine eigene rastlose Feder,[1]) und er verrät ziemlich deutlich, wie heftig über die Ketzertaufe in Karthago debattiert wurde.[2]) Verfaßte er ja selbst eine eigene Denkschrift darüber in griechischer Sprache.

Wem stand in diesen lebhaft diskutierten Fragen das letzte Wort zu? Tertullian hat sich nicht ausdrücklich darüber ausgesprochen; aber seine ganze Auffassung des kirchlichen Lehrbegriffes läßt eine letzte dogmatische Entscheidung solcher Kontroversfragen gar nicht erwarten. Ihm ist die Gesamtoffenbarung in der Glaubensregel niedergelegt, nicht bloß keimartig, sondern nach ihrer ganzen Entfaltung: sie ist die regula fidei schlechthin (de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14), lex fidei una omnino, sola immobilis et irreformabilis (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883). Wie bei einem jeden abgegrenzten Lehrsystem kann es auch bei ihr an sich kein endloses Forschen geben; sobald man ihre Wahrheit gefunden hat, hat man sie anzunehmen;[3]) will

---

[1]) adv. Hermog. c. 18 Oe. II. 354 sq.; de orat. c. 2 Oe. I. 556; besonders adv. Prax. Oe. II. 653 sq.

[2]) nescio si quid amplius ad controversiam baptismi ventilatur. Sane retexam, quod supra omisi, ne imminentes sensus videar intercidere. Unus omnino baptismus est nobis . . . sed circa haereticos sane, quae custodiendum sit, digne quis retractet . . . (de bapt. c. 15 Oe. I. 633).

[3]) unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. Quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius, nisi custodiendum, quod credidisti, dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum, ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris, quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit etc. (de praescr. haer. c. 9 Oe. II. 11 sq.).

man aber dennoch weiter forschen, so nur innerhalb des Rahmens der Glaubensregel (manente forma eius, de praescr. haer. c. 14 Oe. II. 15). Sie ist die höchste Autorität, weil der bündige Ausdruck der Lehre Christi und der Apostel, und eine weitere dogmatische Autorität gibt es nicht mehr. Fides in regula posita est (de praescr. haer. c. 14 Oe. II. 15). Fragen, die sich nicht an der Glaubensregel messen lassen, sind darum der dogmatischen Schätzung von vornherein überhoben. In der Tat gehen auch seine drei Glaubensregeln über eine einfache, durch ihren Zweck gegebene Auslegung der Grundartikel nicht hinaus. Nehmen wir die Regel der Schleierschrift (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883) als die offizielle kirchliche an — und ihre einfache Kürze legt dies nahe — so finden wir in dem Symbol der Verjährungsschrift (de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14) als Erweiterung eine kurze Zurückweisung des „guten Gottes“ Marcions; einen kleinen spekulativen Versuch, den Ursprung des Sohnes aufzuzeigen; die Betonung des historischen Zusammenhanges zwischen Juden und Christentum, sowie letztlich einen antignostischen Hinweis auf die Auferstehung des Fleisches — also nur Ausdeutungen der bisherigen Formel. Ebensowenig bringt die Glaubensregel der Praxeasschrift (adv. Prax. c. 2 Oe. II. 655) bedeutsame Neuerungen. Die hier hervortretende trinitarische und christologische Spekulation sowie die Vorkehrung des montanistischen Interesses bewegen sich noch durchaus im Rahmen der alten Glaubensregel.[1])

[1]) Eine Symbolik der Glaubensregeln des Tertullian legt dies des näheren dar. Die von der offiziellen Kirchenregel abweichenden Stellen sind durch den Druck hervorgehoben.

de praescr. haer. c. 13	de virg. vel. c. 1	adv. Prax. c. 2
1) creditur, unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem,	1) credendi scil. in unicum deum	1) unicum quidem deum (sub hac tamen dispositione, quam οἰκονομίαν dicimus) ut unici dei sit
2) qui universa de nihilo produxerit	2) omnipotentem, mundi conditorem	2) sub 4

Aus dieser Hochwertung der Glaubensregel erklärt sich auch leicht, warum Tertullian späterhin selbst in den schlimmsten Tagen seiner Sezession mit solcher Zähigkeit

3) per verbum suum,	3) —	3) et filius sermo ipsius
4) primo omnium demissum	4) —	4) qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil
5) id verbum filium eius appellatum	5) et filium eius	5) sub 3
6) in nomine dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum	6) —	6) —
7) postremo delatum ex spiritu patris dei et virtute	7) —	7) hunc missum a patre
8) in virginem Mariam	8) Iesum Christum, natum ex virgine Maria	8) in virginem
9) carnem factum in utero eius et ex ea natum exisse Iesum Christum	9) —	9) et ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium dei, et cognominatum Iesum Christum
10) exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelestis, virtutes fecisse	10) —	10) —
11) Crucifixum, tertia die resurrexisse	11) crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis	11) hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas et resuscitatum a patre
12) in caelos erreptum	12) receptum in caelis	12) et in caelo resumptum
13) sedisse ad dexteram patris	13) sedentem nunc ad dexteram patris	13) sedere ad dexteram patris

an ihr festhielt: ihr Besitz allein verbürgte ihm die Orthodoxie, den Inbegriff aller Lauterkeit.[1]) Es ist unleugbar, daß durch diese Auffassung von dem Allgenügen der Glaubensregel jede organische Weiterbildung des Lehrinhaltes unmöglich gemacht war. Die Glaubensoffenbarung war ein totes Kapital, von den Vätern auf die Nachkommen vererbt und heilig gehütet; [2]) es in lebendige, der Einzelerkenntnis nutzbare, den kursierenden religiösen Fragen entgegenkommende Werte umzusetzen, verstand er nicht. Es hätte ja sonst seine starre Eigentümlichkeit verlieren müssen, und das wäre ihm gegen den Begriff der regula gewesen. Gewiß hat seine Auffassung auch der Gegenkampf gegen die Gnostiker bedeutsam mit beeinflußt. Je höher diese die persönliche, subjektive Forschung stellten, desto mehr suchte er in Glaubensfragen das Recht der Persönlichkeit, auch der Amtspersönlichkeit zu unterdrücken; je willkürlicher sie mit der Glaubensregel verfuhren, desto unverletz-

14) misisse vicariam vim S. S., qui credentes agat	14) —	14) sub 15
15) venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo	15) venturum iudicare vivos et mortuos	15) venturum iudicare vivos et mortuos [qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum s. paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in P. et F. et S. S.]
16) facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione	16) per carnis etiam resurrectionem	16) —

[1]) adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei . . . paracletus autem . . . ipsum primo Christum contestabitur qualem credimus cum toto ordine dei creatoris etc. (de monog. c. 2 Oe. I. 763).

[2]) si apostolicus, cum apostolis senti, si tantum christianus es, crede, quod traditum est (de carne Christi c. 2 Oe. II. 427).

licher und starrer bildete er sie heraus. — Damit ist auch schon die Stellung des Bischofsamtes gegenüber der Kirchenlehre und Glaubensregel gekennzeichnet. Die bischöfliche Lehrautorität konnte nicht in einer göttlich beglaubigten Lehrgewalt, sondern nur in einer historisch empfohlenen Lehrzeugschaft begründet sein. Daß Tertullian diese und nur diese Anschauung von der bischöflichen Lehrautorität besaß, wird der folgende Abschnitt klarzulegen versuchen.

§ 5. Verhältnis des Bischofsamtes zur Kirchenlehre.

Wie sein großes Gegenbild Irenäus weist auch Tertullian den Bischöfen eine besondere Stellung im Lehrorganismus der Kirche zu. Zwei Vorzüge kennzeichnen diese Stellung: ihre apostolische Einsetzung und ihr besonderer Lehrberuf. Die apostolische Einsetzung behauptet Tertullian allerdings direkt nur von den Bischöfen der Apostelkirche: sie sind ihm die „apostolischen Männer" κατ' ἐξοχήν.[1]) Weil persönliche Nachfolger der Apostel, sind sie die erstqualifizierten Zeugen der Apostellehre.[2]) Doch ist mit der Einsetzung einzelner Bischöfe durch die Apostel auch schon die apostolische Einsetzung des Bischofsamtes gewährleistet. Es lag im Interesse einer gedeihlichen Kirchenentwicklung, es war ein Akt kirchlicher Fürsorge, wenn die Apostel das Bischofsamt einrichteten.[3]) So sehr war Tertullian von dem apostolischen Ursprung des Bischofsamtes durchdrungen, daß er selbst in seiner montanistischen Zeit nicht wagte, die sonst bestgehaßte Episkopaleinrichtung zu verwerfen, eben weil er deren apostolische Wurzeln scheute.

---

[1]) quos ab apostolis in episcopatum constitutos (de praescr. haer. c. 32 Oe. II. 30); ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris habuerit auctorem (l. c. c. 32 Oe. II. 29).

[2]) sicut apostoli non diversa inter se docuissent, ita et apostolici non contraria apostolis edidissent (de praescr. haer. c. 32 Oe. II. 30); ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident (c. l. c. 36 Oe. II. 33).

[3]) hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt (de fuga c. 13 Oe. I. 490).

Anders ist die Frage nach dem Lehrberufe des Episkopates. Verknüpft Tertullian mit der apostolischen Einsetzung auch die apostolische Vollgewalt, wenigstens in Sachen des Lehramtes? Die Antwort lautet verneinend.

Tertullian sah in den Bischöfen nicht die Repräsentanten der Apostel und ihrer Gewalt, sondern lediglich amtliche Zeugen der Apostellehre. Unmittelbare Zeugen, insofern sie Apostelschüler oder deren Nachfolger waren;[1]) mittelbare, insofern sie ihre Lehre mit jener der Apostelbischöfe in Einklang zu setzen vermochten, also apostolisch erhielten.

Diese Zeugenschaft hat rein menschlichen Charakter, bietet also auch nur rein menschliche Gewißheit. Während Irenäus für jeden einzelnen Bischof göttlichen Beistand und demzufolge eine gewisse Unfehlbarkeit behauptet hat, weiß Tertullian nur von einem Walten des Hl. Geistes in der Kirche. Die Lokalisierung des Geistes auf die Gesamtheit der kirchlichen Amtsträger, eben deshalb weil sie Amtsträger sind, wäre ganz und gar gegen seine Grundanschauung vom Wesen und Wirken des Geistes. Von Anfang an kann er sich als dessen Träger nur Individualitäten, besonders privilegierte, charismatische Personen denken — wenigstens in Sachen der Lehre und Buße (s. später II. Absch. § 15) „geistesüberströmte Lehrer", wie die Propheten[2]) und Johannes waren.[3]) Sein realistischer Sinn erkannte ein

[1]) ceterum si quae audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab apostolis traditae, quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt . . . (de praescr. haer. c. 32 Oe. II. 29; ebenso adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165).

[2]) viros enim . . . emisit spiritu divino inundatos (apol. c. 18 Oe. I. 184).

[3]) ergo non erat caeleste (scil. baptismus Ioannis) quod caelestia non exhibebat, cum ipsum, quod caeleste in Ioanne fuerat, spiritus prophetiae, post totius spiritus in dominum translationem usque adeo defecerit,

übernatürliches — sei es positives oder negatives — Einwirken nur an, wenn es sichtbarliche Erscheinung gewann in Ekstase oder sonstwie. Wie er keinen Gott ohne Körper, so glaubte er auch kein göttliches Wirken ohne sozusagen körperliche, sichtbarliche Form.

Anderseits aber entbehrt die Zeugenschaft der Bischöfe nicht jeglicher Autorität. Mit der doctrina Apostolorum verbindet Tertullian auch eine potestas docendi, nur trägt sie lediglich disziplinären Charakter. Sie erfließt ihm einerseits aus der besonderen Eigenschaft der Bischöfe als Lehrzeugen, anderseits aus ihrer Stellung als Hirten der Kirche (pastores, de cor. c. 1 Oe. I. 418; praesides, de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 40; praepositi, de monog. c. 12 Oe. I. 782; antistites, de cor. c. 3 Oe. I. 421). Dieser Lehrgewalt untersteht jedes andere Lehrrecht in der Kirche. Wenn z. B. der Gnostiker Gajus über die Taufe räsonierte, so hat er deshalb schon unrecht, weil ihm keine ordentliche Lehrbefugnis zustand (cui nec integre quidem docendi ius erat, de bapt. c. 1 Oe. I. 620). Der Gehorsam gegen dieses oberste Lehrwort unterscheidet den Katholiken vom Häretiker: Ceterum nec suis praesidibus reverentiam noverunt scil. haeretici. Et hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint non parent . . . (de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 40). — Die bischöfliche Lehrgewalt äußert sich nach zwei Richtungen: als Lehrmitteilung wie als Lehrschutz. Im ersteren Sinne garantiert sie die richtige Fortleitung der Überlieferung wie z. B. in Fragen über die Echtheit der Apokalypse.[1] Im letzteren deckt sie die entstehenden Mißdeutungen und Irrlehren auf: der Inquisitionsprozeß gegen den Patripas-

---

ut quem praedicaverat . . . postmodum an ipse esset miserit sciscitatum (de bapt. c. 10 Oe. I. 629).

[1]) habemus et Ioannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem (adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165); porro quod traditum erat, id erat verum, ut ab eis traditum quorum fuit tradere (de carne Chr. c. 2 Oe. II. 428); apostolici seminis traduces (de praescr. haer. c. 32 Oe. II. 30).

sianer Praxeas,[1]) die Maßregelung des Fälschers, der die Akten der Thekla unter paulinischem Namen herausgab (de bapt. c. 17 Oe. I. 636), sowie vorher der Prozeß gegen Marcion und Valentin unter dem Episkopat des „lobwürdigen Eleutherus“ [2]) bieten hierfür lehrreiche Beispiele.

Der Bischof ist demnach auch bei Tertullian geborener Kirchenlehrer; sein Lehramt ist das vordringlichere, so zwar, daß — wohl auch in Anschmiegung an den juristischen Sprachgebrauch — die Begriffe „Amtsvorgänger“ (antecessor) und „Lehrer“ identisch werden (vgl. sanctissimi antecessores, de virg. vel. c. 3 Oe. I. 886 [3]). Aber eben weil dieses Lehramt bloß disziplinärer Natur ist, entscheidet es strittige Fragen nur für das Grenzgebiet der Diözese. Ein Gesamtbeschluß des Episkopats zur endgültigen, dogmatischen Entscheidung ward weder erwartet noch verlangt.

Dadurch, daß Tertullian dem bischöflichen Lehramte in seiner Gesamterscheinung jeden dogmatischen Inhalt, jede

---

[1]) Vgl. adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654: traductae dehinc (scil. avenae Praxeanae), per quem deus voluit, etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est.

[2]) Vgl. de praescr. haer. c. 30 Oe. II. 27.

[3]) So A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877 S. 132 N. 3. — Kolberg, J., Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften T.s, Braunsberg 1886 S. 38 N. 12 hält an der ursprünglichen Bedeutung »Vorgänger« fest und sucht in dem jedesmaligen Zusammenhange die nähere Spezifizierung. In Wirklichkeit ist dies ein Streit um Worte. Denn daß antecessor ursprünglich »Vorgänger« bedeutet, will niemand leugnen, daß aber T. damit fast ausschließlich einen Vorgänger im Lehramte bezeichnen will, kann nicht zweifelhaft sein. Vgl. ad Val. c. 5 Oe. II. 387. Der Begriff des »Vorgängers« tritt meist gänzlich hinter dem des »Lehrers« zurück, vgl. adv. Marc. l. IV. c. 2 Oe. II. 163; de fug. c. 6 Oe. I. 473; de praescr. haer. c. 23 Oe. II. 21; adv. Marc. l. V. c. 3 Oe. II. 280; besonders de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884. — Kellner a. a. O. S. 357 deutet letztere Stelle fälschlich auf Christus und übersetzt »Vorgänger«, während doch der Kontext nur den Paraklet unter dem antecessor verstehen läßt. — Nur in de virg. vel. c. 3 Oe. I. 886 bezeichnet T. mit antecessor die Vorgänger im Kirchenamte schlechthin. Sonst gebraucht er hierfür praecessor (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654).

gottverbürgte Lehrsicherheit benahm, untergrub er wieder, ohne es wohl zu ahnen, seine mit so viel Fleiß und Geschick fundierte Glaubensregel, ja die Autorität der Kirchenlehre überhaupt. Beide hatten ja ihren Bestand und ihre Gewähr allein von den Bischöfen als den authentischen Lehrzeugen und Lehrvermittlern. War nun deren Gesamtautorität keine dogmatisch gesicherte, absolut verpflichtende, so besaß er auch für seine Glaubensregel keine göttliche Verbürgung. Mit Unrecht bekämpfte er dann die Gnostiker, wenn sie sich selbst über die Glaubensregel wagten. Sein ganzes System litt so an einer neuen, bedenklichen Halbheit: es fehlte die dogmatische Basis, der unfehlbare Lehrsenat. Die Lehre galt ihm als unfehlbar, die Lehrer nicht.

Fassen wir das Gesagte zusammen: indem Tertullian die Glaubensregel als oberste Lehrautorität ansah und die Bischöfe nur als qualifizierte Lehrzeugen betrachtete, waren seine Dogmen ein unsicheres und totes Kapital; es mangelte die lebendige Kraft, die ihnen einerseits sicheren Bestand, anderseits organische Entfaltung hätte geben können. Unklarheit in der Fundierung und Unklarheit in der Weiterbildung des Dogmas kennzeichnen so seine Lehrauffassung der ersten Periode.

§ 6. Beziehung der römischen Cathedra zur Kirchenlehre.

Die einseitige Auffassung Tertullians über die bischöfliche Lehrgewalt entscheidet auch die Frage, welche Stellung er zur römischen Cathedra einnahm. Explicite konnte er ihr schon deswegen keine unfehlbare Lehrgewalt zuweisen, weil die hier allein verwertbare Verjährungsschrift ex professo nicht von der Lehrentscheidung, sondern Lehrvermittlung handelt. Nicht um die Klarlegung von Zweifelhaftem, um authentische Interpretation des Offenbarungsinhaltes war es ihm zu tun, sondern um die gesicherte Mitteilung von bereits gegebenen, gewußten Wahrheiten. Aber auch nicht implicite in etwaigen Voraussetzungen, die seinen Lehrgedanken zugrunde liegen, schreibt Tertullian dem römischen Stuhle solche Infallibilität zu: die römische Kirche setzt er nicht über, sondern neben die anderen Apostelkirchen. — Der

Lehrstuhl von Korinth oder Philippi oder Thessalonich ist ihm so gut authentisch wie jener von Ephesus und Rom.[1]) Was er an Rom eigens hervorhebt, ist ein Zweifaches: das Märtyrerleiden dreier Apostel, das ein Durchtränken der Gemeinde mit echt apostolischer Lehre garantiert,[2]) sowie Roms gastfreundschaftliches und mütterliches Verhältnis zur karthagischen Kirche.[3]) Tertullian verknüpft demnach die „tota doctrina" Roms nicht mit der seinem Bischofe in Petrus verliehenen Fülle aller Lehrgewalt, sondern mit Roms besonderem Vorzug, auf drei Apostel als Lehrer und Märtyrer hinweisen zu können. Nicht der eine Petrus, sondern die drei Apostel begründen die besondere Apostolizität Roms. Wenn Karthago sich gerade von Rom seine Lehrautorität holt, so hat das seinen Grund in der örtlichen Nachbarschaft und dem Tochterverhältnis Karthagos, nicht etwa in der prinzipiellen Bevorzugung Roms vor den übrigen Apostelgemeinden, wie Tertullian genugsam andeutet.

Doch auch in dieser Trübung, die Tertullians Anschauung über Roms Lehrbedeutung breitet, leuchtet sichtlich wie im Hintergrunde das Bewußtsein von der einzigartigen Apostolizität, von der höheren Lehrgewißheit des „glücklichen Rom". Der Kerngedanke von der römischen Infallibilität ist Tertullian nicht fremd, wenn er ihn auch nicht voll erfaßt, sondern auf rein historischem Wege zu erklären versucht hat.

Es ist einleuchtend, daß ein solch unfertiger Lehrbegriff Tertullian auf die Dauer selbst nicht befriedigen konnte. Je mehr Probleme auf dogmatischem Boden erwuchsen, desto

[1]) Vgl. de praescr. haer. c. 36 Oe. II. 33 sq.; adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165.

[2]) si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista, quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes . . . in insulam relegatur (de praescr. haer. c. 36 Oe. II. 34); quibus scil. Romanis evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt (adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165).

[3]) videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit (de praescr. haer. c. 36 Oe. II. 34).

unhaltbarer mußte ihm nachgerade sein Standpunkt erscheinen. Darum in der montanistischen Zeit sein Ruf nach dem „Erleuchter“ und „Lehrer“ und dessen prophetischen Aussprüchen (s. später II. Absch. § 8) auch in Sachen des Dogmas.

§ 7. Außerordentliche Lehrverkünder.

Außer den Bischöfen kennt Tertullian als Lehrverkünder noch den „evangelizator“ und „doctor“.[1]) Ersterer ist wohl mit den „Aposteln“ der Didache identisch.[2]) Zum Unterschied von den „Propheten“, die stabileren Lehrkreis hatten (*Διδαχή* c. 11), übten die „Apostel“ bezw. „Evangelisten“ mehr das Amt von Wanderlehrern, von Missionsbischöfen. Ihre Zahl war in der alten Kirche eine bedeutende.[3]) Ihre Autorität übertraf wohl selbst — wegen ihres größeren Amtsbezirkes — jene der Lokalbischöfe. Tertullian rangiert darum die Evangelisten vor die Bischöfe und unmittelbar nach den Aposteln.[4]) Doch ist ihr Lehrberuf naturgemäß von jenem der Ortsbischöfe nicht wesentlich verschieden.

Anders aber qualifiziert sich das Lehramt des „doctor“. Es umschloß keine Lehrgewalt wie jenes der Bischöfe, sondern erschöpfte sich in der bloßen Lehrerklärung. Die Doktoren hatten die Aufgabe, den christlichen Glauben zu entwickeln und zu verteidigen, besonders wenn Glaubens-

---

[1]) Über den evangelizator s. de coron. c. 9 Oe. I. 437; zu doctor s. de praescr. haer. c. 3 Oe. II. 5; c. 14 Oe. II. 15; c. 44 Oe. II. 42.

[2]) Vgl. Zahn, Forschungen III, S. 298.

[3]) Eus. H. E. III, 37; Migne T. 20 p. 293.

[4]) Kolberg a. a. O. S. 42 N. 3 deutet den evangelizator nicht in unserem Sinne, sondern versteht darunter einfachhin den »Evangelisten« und zwar »sowohl den Verkünder wie den Verfasser des Evangeliums«. — Allerdings bezeichnet T. mit ev. gerne die Verfasser des Ev. (adv. Marc. l. V c. 7 Oe. II. 295), speziell den hl. Johannes (adv. Prax. c. 21. 23 Oe. II. 600. 686). Allein nicht minder häufig versteht er darunter auch andere Lehrverkünder, selbst häretische (adv. Marc. l. IV c. 4 Oe. II. 165; l. V c. 19 Oe. II. 331: pseudoapostoli nostri et Iudaici evangelizatores; de praescr. haer. c. 4 Oe. II. 6: qui pseudoapostoli sunt nisi adulteri evangelizatores.

schwierigkeiten die Brüder bedrückten.[1]) Daß sie zugleich das Katechetenamt versahen, also zu jenen zählten, „deren Pflicht es ist, über die Katechumenen zu wachen“ (de bapt. c. 18 Oe. I. 637), ist sehr wahrscheinlich. Auch die Häretiker hatten solche Doktoren (de praescr. haer. c. 44 Oe. II. 42; adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654).

Man hält sie wohl mit Recht für identisch mit den „Presbytern“, zumal auch die Aufzählung des Hermas (Vis. III, 5), die Akten der hl. Perpetua — die von einem Presbyter-Doktor Aspasius reden[2]) — und auch Cyprian (ep. 29) dies nahelegen.[3]) Allerdings scheint Tertullian den „Doktor“ in die kirchliche Rangordnung nicht bloß nach Bischof und Diakon, sondern selbst nach den Witwen und Jungfrauen[4]) einzureihen, allein offenbar will er hier nicht wie in de bapt. c. 17 Oe. I. 635, de fuga c. 11 Oe. I. 480, de monog. c. 11 Oe. I. 777 irgend ein kirchenamtliches Verhältnis berücksichtigen, sondern lediglich ähnlich wie in de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39 eine willkürliche Aufzählung bieten. Darum steht der „Märtyrer“ trotz der Betonung seines besonderen Ranges (etiam martyr) am Ende der Reihe, während die kirchlich nicht hervortretende „Jungfrau“ gleich nach der „Witwe“ folgt.

II. Die Kirchenzucht (disciplina).

§ 8. Die Disziplin, ihr Wesen und ihre Bedeutung.

„Der Glaube ist in der Glaubensregel niedergelegt; er umschließt das Gesetz und infolge der Beobachtung des

---

[1]) est utique frater aliqui doctor gratia scientiae donatus, est aliqui inter exercitatos, conversatus aliqui tecum curiosus, tecum tamen quaerens novissime ignorare te melius sciet, ne quod non debeas noris, quia quod debeas nosti (de praesc. haer. c. 14 Oe. II. 15).

[2]) Münter, Primordia eccl. Afric. p. 242.

[3]) So Döllinger, Hippolyt und Kallistus, S. 341; Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer t. II, p. 650; De Smedt in der »Revue des questions historiques«, Paris 1888, p. 354 sq.

[4]) quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit (de praescr. haer. c. 3 Oe. II. 5)?

Gesetzes das Heil.[1]) Das Verhältnis des Glaubens zum Heile ist kein unmittelbares, sondern vermittelt durch das Gesetz. Nicht die innere Kraft des Glaubens allein macht selig, sondern die aus dem Glauben erblühende Beobachtung des Gesetzes (salutem de observatione legis). Insofern der Glaube dieses Gesetz „umschließt" (habet legem), d. i. diesem Gesetze seinen übernatürlichen Bestand verleiht, trägt er demnach zum Heile des Menschen bei, ja ist dessen Wurzel und Grundbedingung.

Der „Glaube" ergreift bei Tertullian die dogmatisch-theoretischen Wahrheiten ausschließlich — sie allein geben den Inhalt des Glaubensgesetzes (regula fidei, de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14; c. 42 Oe. II. 40; de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883 etc.).

Die praktisch sittlichen Wahrheiten dagegen, welche den Menschen zu christlichem Leben anleiten, also die Natur von Geboten haben, gelten ihm als „Gesetz" schlechthin, oder zum Unterschied vom Glaubensgesetz (regula fidei) als Sittengesetz (regula disciplinae [2]).

Handelt ersteres de deo, so letzteres de instituto,[3]) weil nicht auf Gott selbst, sondern auf das Verhalten des Menschen zu Gott sich beziehend (disciplina hominem gubernat, de pud. c. 21 Oe. I. 841). Deshalb zählt Tertullian auch jene dogmatischen Wahrheiten zur Disziplin, die eine Voraussetzung oder Begründung sittlicher Gebote enthalten, wie jene von der Erbsünde (primordiale delictum, de iei. c. 4 Oe. I. 857). Ja selbst die Lehre von dem Hl. Geist, dem

---

[1]) fides in regula posita est; habet legem et salutem de observatione legis (de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 15); doctrinae index disciplina est (c. 43 Oe. II. 41); adiecit (scil. deus) instrumentum literaturae, si qui velit de deo inquirere et inquisito invenire et invento credere et credito deservire (apol. c. 18 Oe. I. 184).

[2]) Vgl. bes. apol. c. 46 Oe. I. 285; ordo disciplinae (de monog. c. 2 O. I. 763); fidei et disciplinae regulae (de pudic. c. 19 Oe. I. 835).

[3]) adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei; et ita ordinem adulterans disciplinae, quia cuius gradus prior est, eius corruptela antecedit, id est fidei, quae prior est disciplina. Ante quis de deo haereticus sit necesse est, et tunc de instituto (de monog. c. 2 Oe. I. 763).

Lebendigmacher, wird — wenigstens späterhin — aus der Glaubensregel gestrichen und als disziplinäre Frage betrachtet (vgl. das Symbol der Schleierschrift S. 40 N. 14). Weil Lehre von Gott, steht die Glaubensregel als principalis regula dem Range nach über der Sittenregel und beglaubigt deren Lauterkeit (de monog. c. 2 Oe. I. 763).

Nichtsdestoweniger ist auch die Disziplin ein Werk Gottes: d. dei (de idol. c. 5 Oe. I. 73; de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885; c. 16 Oe. I. 907); dominica d. (de pat. c. 1 Oe. I. 588); d. coelestis (de pat. c. 2 Oe. I. 589); divina d. (de idol. c. 20 Oe. I. 102; ad ux. l. I c. 5 Oe. I. 677) und beansprucht volle göttliche Autorität. Deus auctoritatem praestet disciplinae, non deo disciplina (adv. Marc. l. IV c. 12 Oe. II. 184). Ita nec illud expectabitur retractari a nobis, an observari voluerit disciplinam quam voluit instituere, et an merito ulciscatur desertam quam voluit observatam, quando frustra instituisset, si observari eam noluisset, et frustra observari voluisset, si vindicare noluisset (Scorp. c. 3 Oe. I. 503). Schon im Heidentume war diese Disziplin durch die Zensoren geübt (ethnica disciplina, de virg. vel. c. 17 Oe. I. 909; de spect. c. 10 Oe. I. 37), auch die Philosophen nahmen sich in ihrer Art darum an (apol. c. 46 Oe. I. 281). Mit Vorzug pflegten die Juden ihr Feld (pristina disciplina, de bapt. c. 7 Oe. I. 626), entsprechend den göttlichen Weisungen (deus Israelitas admonet disciplinae vel obiurgat, de spect. c. 3 Oe. I. 23); aber erst im Christentum wurden die sittlichen Vorschriften bis zur Vollkommenheit ausgebaut (disciplinae plenitudo, de spect. c. 20 Oe. I. 52), so daß der Heide nur mehr natürliche Vorzüge mit den Christen gemein hat (pares anima sumus, non disciplina, de idol. c. 14 Oe. I. 92), wenn auch immerhin eine gewisse communio naturalis disciplinae (de cor. c. 7 Oe. I. 430) besteht. — Weil von Gott vorgeschrieben, ist die Disziplin eine Art Lebensweg für den christlichen Wanderer (alias enim via cognominatur disciplina nostra, de or. c. 11 Oe. I. 564; de idol. c. 9 Oe. I. 78), dessen Grenzen man ohne Gefahr nicht überschreiten darf (intra limites disciplinae, de idol. c. 15 Oe. I. 94; vgl. excedere a regula disciplinae, apol. c. 46 Oe. I. 285).

Weil höchstes Sittengesetz, darum gibt es auch nur eine Disziplin (una disciplina praeest, de monog. c. 10 O. I. 777).

Als göttliches Gesetz begreift die Disziplin alle in der Heiligen Schrift auch nur andeutungsweise enthaltenen sittlichen Vorschriften (late tamen semper scriptura divina dividitur, ubicunque secundum praesentis rei sensum etiam disciplina munitur, de spect. c. 3 Oe. I. 22), wodurch der Christ sich Gott und seinen Segen verdienen (penes deum bonitatis et benignitatis omnis benedictio inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum, de test. an. c. 2 Oe. I. 403) und gegen die Bosheit des Teufels sichern kann (. . . dei dominici ingenium de disciplina, qua nos adversus diaboli altitudines munit, de idol. c. 2 Oe. I. 69).

Alle Arten sittlicher Vorschriften sind deshalb in dieser Disziplin einbegriffen. Die disciplina regelt das Gebet (d. orandi, de or. c. 1 Oe. I. 555; c. 10 Oe. I. 564), den Gehorsam (obsequii d., de pat. c. 4 Oe. I. 593), die Geduld und Sanftmut (patientiae d., de pat. c. 6 Oe. I. 600; c. 12 Oe. I. 607), die Bußübung (paenitentiae d.; prosternendi d., de paen. c. 7 Oe. I. 656; c. 9 Oe. I. 660), das Leben der Witwenschaft (viduitatis d., ad ux. l. I c. 6 Oe. I. 679), den Brauch des Schleiertragens (d. velaminis, de virg. vel. c. 17 Oe. I. 908), die richtige Pflege des Hauptes (d. capitis, de or. c. 22 Oe. I. 575), kurz alles, was das christliche Gewissen erheischt (fides disciplinaque communis, de idol. c. 13 Oe. I. 87).

Zunächst bezeichnet d. immer nur das Gesetz als solches. Ihr Charakteristisches ist die Nötigung (disciplina dominatur, de exh. cast. c. 3 Oe. I. 741; vgl. leges disciplinaeque, de iei. c. 5 Oe. I. 858). Ausdrücklich unterscheidet Tertullian mancherorts diese „disciplina" von „conversatio" als ihrer äußeren Betätigung (vgl. conversatio divinae disciplinae, de idol. c. 20 Oe. I. 102; lex fidei — cetera disciplinae et conversationis, de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884); oder in demselben Sinne von „professio" (de cult. fem. l. II c. 5 Oe. I. 721); oder von der häuslichen „consuetudo" (disciplinae foris et consuetudini domi satisfacies, de or. c. 18 Oe. I. 571; de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885). Gegenüber den

auf bloßem Herkommen beruhenden Observanzen gründet die Disziplin auf den ausdrücklichen Willensdekreten einer höheren Autorität. — Von hier aus ist es auch begreiflich, wenn disciplina mitunter selbst auf profane Autoritäten und ihr Wort Anwendung findet, also im Sinne einer philosophischen Lehrrichtung, Schule (s. S. 23 N. 3),

Doch nicht immer hält sich Tertullian an solch reinliche Scheidung. Das ideale Gesetz und dessen reale Verwirklichung, Gesetz und Gesetzmäßigkeit fließen ihm oft unwillkürlich ineinander, so daß disciplina oft schlankweg mit „Sittlichkeit“ übersetzt werden darf (vgl. disciplinam superstitione delusit, de spect. c. 10 Oe. I. 38; disciplina familiae nostrae, de idol. c. 14 Oe. I. 91; necessaria et aptissima quaeque disciplinae, apol. c. 6 Oe. I. 133; neque de scientia neque de disciplina aequamur, apol. c. 46 Oe. I. 282; ad ux. l. I c. 5 Oe. I. 677; l. II c. 8 Oe. I. 694; de cor. c. 4 Oe. I. 424 etc.), wenn er auch sonst hierfür lieber innocentia und verwandte Ausdrücke benützt (inde nec plenae nec adeo timendae estis disciplinae ad innocentiae veritatem, apol. c. 45 Oe. I. 278). In diesem Sinne bezeichnet disciplina auf profanem Gebiete auch eine gewisse Tüchtigkeit, Fertigkeit (si quis eam disciplinam norit, de idol. c. 5 Oe. I. 72 etc.). Diese Verquickung des idealen und realen Momentes ist, wie wir sehen werden, für Tertullian bedeutungsvoll.

Weil Tertullian so freigebig alles Gesetzhafte im Christentum mit disciplina benennt, so gelangt der Ausdruck manchmal selbst zu der umfassenden Bedeutung der christlichen Heilsordnung selbst, die ihm ja durchweg in der Zeichnung einer nova lex erscheint; so wenn er die neue christliche Lebensrichtung der altjüdischen entgegenstellt (apol. c. 20 Oe. I. 194; de bapt. c. 7 Oe. I. 626), wenn er von einer destructio totius disciplinae, etiam ipsius dei spricht (de exh. cast. c. 2 Oe. I. 739; vgl. auch de bapt. c. 15 Oe. I. 634). Doch gehört diese umfassende Bedeutung immerhin zu den Seltenheiten. In den meisten Fällen bleibt disciplina auf die sittliche Welt und ihre Vorschriften eingeengt, mögen diese Vorschriften nun von Gott oder der

Kirche erlassen sein (vgl. disciplinae ecclesiasticae praescripta, de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895; ad ux. l. I c. 7 Oe. I. 680: disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli).

In diesem Sinne eines verpflichtenden Gesetzes tritt die Disziplin als bedeutsame Autorität neben die Glaubensregel. Das ganze Leben des Christen, sein Wichtigstes und Nebensächlichstes, Gebetsübung und Haarpflege, Tugend und Schleiertracht sind davon beherrscht. Wie ein eiserner Ring ist die Disziplin um die Christenheit geschmiedet. Die Strenge Gottes hält ihn zusammen (adv. Marc. l. I c. 26 Oe. II. 79: atquin nihil deo tam indignum, quam non exequi, quod noluit et prohibuit admitti — primo — quod qualicumque sententiae suae et legi debeat vindictam in auctoritatem et obsequii necessitatem).

Der Grundakt christlichen Strebens ist demnach der Gehorsam, identisch fast mit dem Christentum selbst (vera religio et verum obsequium erga verum deum, de spect. c. 1 Oe. I. 18). Die Christenheit erscheint ihm wie eine gutgedrillte, kampfesfrohe Armee, die ihrem Feldherrn Christus folgt (de cor. 29 Oe. I. 584: sub armis orationis signum nostri imperatoris custodiamus, tubam angeli exspectemus orantes); das Bild des Apostels vom Soldaten Christi (2. Tim. 2, 3. 4) ist ihm wie keines geläufig (ad mart. c. 3 Oe. I. 9; de exh. cast. c. 12 Oe. I. 753; de fug. c. 10 Oe. I. 479; Scorp. c. 6 Oe. I. 511). Möglich, daß Klemens von Rom (ep. ad Cor. c. 37) und Ignatius (ep. ad Polyc. c. 6) es ihm empfohlen haben. Danach erweitert sich die Aufgabe der Kirche über das Gebiet der Glaubensobsorge hinaus zu der viel umfassenderen einer sittlichen Zucht in der Gemeinde. Die einzelnen Vorschriften aus der Heiligen Schrift oder der allgemeinen Praxis im Lichte der Vernunft festzustellen und ihre Befolgung durch die Gläubigen zu veranlassen, das ist Sache der disciplina ecclesiastica und ihrer Diener, wie wir anschließend sehen werden. Durch diesen straffen, militärischen Zug des ganzen kirchlichen Lebens tritt das Bild einer Anstaltskirche wo möglich noch schärfer in die Erscheinung, denn durch die Eigenart ihres Lehrberufes. Doch keimte anderseits gerade in der

akzentuierten Hervorhebung des disziplinären Imperativs die Gefahr eines Konfliktes mit der Kirche. Wie nahe lag für den rücksichtslosen Heiligkeitsstürmer, als den wir Tertullian kennen gelernt haben, die Versuchung, den straffen Zügel gottbefohlener Disziplin auch da anzulegen, wo vordem fröhliche Ungebundenheit die Losung gewesen. Den Ansatz zu solchem Vorgehen entdeckt man unschwer in der Lässigkeit, mit der er den Begriff eines idealen Gesetzes von jenem des christlichen Tuns auseinander hielt. Beide wußte er ja in dem Schlagworte „Disziplin" zu vereinen.

Von da war kein großer Schritt mehr, auch jenes christliche Handeln, das nach strenger Sichtung nur als freie Gewohnheit hätte eingeschätzt werden müssen, in das Gebiet gesetzhafter Disziplin zu verweisen und der ganzen Kirche aufzunötigen. Wir werden finden, daß Tertullian später tatsächlich diesen Versuch unternahm, indem er aus den montanistischen Prophetien all jene Imperative herüberholte, welche im katholischen Gesetzbuche fehlten, und auf bestehende Übungen anwandte. Gerade die zu geringe Scheidung zwischen Sittengesetz und menschlicher, sittlicher Tätigkeit ermöglichte ihm neben anderem die Überspannung beider Elemente durch die Autorität des Montanus mit Ausschaltung der dazwischen liegenden Faktoren von Bischof und Gemeinde.

Weil nach der bisherigen Untersuchung die gesamte Disziplin eine Offenbarung göttlichen Willens, näherhin göttlicher Heiligkeit ist, stellt sie in den Augen Tertullians die in ihrer Art vollkommenste Heilseinrichtung dar, die nur Vollkommenstes wirken kann und darf. In der Tat definiert denn auch Tertullian ihr Objekt, d. i. die christliche Sittlichkeit, „als die nach allen Seiten hin vollkommenste Sittlichkeit".[1]) Sie ist unwandelbar wie die Glaubensregel selbst (a. a. O.). Vollkommene und christliche Sittlichkeit gilt ihm als ein und dasselbe.[2])

---

[1]) disciplinae plenitudo (de spect. c. 20 Oe. I. 52).

[2]) Vgl. perfectae, id est Christianae pudicitiae, appetitionem sui non tantum non appetendam, sed etiam exsecrandam vobis sciatis (de cult. fem. l. II c. 2 Oe. I. 716).

Mochte auch seine begeisterte Schilderung christlicher Tugend mit rednerischem Prunke überladen sein — es war doch seine ehrlichste Überzeugung, daß sie ohnegleichen vollendet sein müsse. Die Christen allein können die Hände zu Gott erheben, weil sie unschuldig sind, das Haupt entblößen, weil sie nicht zu erröten brauchen (apol. c. 30 Oe. I. 232). Ihr Gebet ist ein Gebet „aus keuschem Leibe und unschuldigem Herzen, das vom Hl. Geiste ausgeht“ (Oe. I. 234), ein Gebet, das alles leibliche Empfinden vergißt (nihil crus sentit in nervo, cum animus in coelo est, ad mart. c. 2 Oe. I. 9). Was der wahre Christ tut, trägt Herrenprägung (ex forma dominica agere debebis, de idol. c. 18 Oe. I. 99). Sünde und Schuld sind widerchristliche Begriffe: „Nur die Schuldlosen sind Christen; so einer schuldig, ist er schon kein Christ mehr.[1]) Triumphierend preist Tertullian die Christen als das Licht der Welt, den immergrünenden Baum,[2]) die künftigen Genossen der heiligen Engel,[3]) als die Jünger der Wahrheit (sectatores veritatis, de fug. c. 2 Oe. I. 464), die Priester des Friedens (de spect. c. 16 Oe. I. 47). Mit Hochgefühl spricht er es aus: „Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, welche, im Geiste betend, im Geiste die Gott so wohlgefällige Opfergabe des Gebetes entrichten“ (de orat. c. 28 Oe. I. 582). Wozu noch armseliger Kranz und Tand, wenn für das Diadem geboren?[4])

So berechtigt diese hohe Anschauung christlicher Sitte war, so verfänglich war sie für den kraftvoll entschiedenen Geist eines Tertullian. „Die nach allen Seiten hin voll-

---

[1]) nemo illic Christianus, nisi plane tantum Christianus; aut si et aliud, iam non Christianus (apol. c. 44 Oe. I. 278; vgl. apol. c. 46 Oe. I. 285; ad nat. l. I c. 5 Oe. I. 314).

[2]) tu lumen es mundi et arbor virens semper (de idol. c. 15 Oe. I. 95).

[3]) proinde igitur et nos angelorum, si meruerimus, candidati, iam hinc caelestem illam in deum vocem et officium futurae claritatis ediscimus (de or. c. 3 Oe. I. 558).

[4]) quid caput strophiolo aut dracontario damnas, diademati destinatum? Nam et reges nos deo et patri suo fecit Christus Iesus (de cor. c. 14 Oe. I. 456).

kommene Sittlichkeit" der Disziplin war ihm nicht bloß ein hohes, erstrebenswertes Ideal, zu dem die kirchliche Disziplin hinführen wollte und viele auch wirklich hinzuführen vermochte: sie hatte ihm die Realität eines eisernen Gesetzes, wie die Disziplin selbst, der sie entstammte. Ob vollkommen oder nicht, stand nicht im Belieben des einzelnen; durch seinen Christennamen war er ein für allemal der regula disciplinae verhaftet — und diese kannte nur eine christliche Tugend, die der Vollkommenheit. Diese Grundanschauung vom absolut verpflichtenden Charakter der christlichen Vollkommenheit barg für Tertullian eine Fülle verhängnisvoller Konsequenzen. Die Kirche stellte sich ihm in der Folge immer klarer als die Gemeinde der Heiligen dar. Nicht bloß die Todsünder sahen sich so aus dem Gesamtverbande verstoßen; auch die halben Elemente, die mit der Welt nicht völlig brechen wollten, fanden keinen Platz mehr. Eben damit wurden auch die kirchlichen Institute, welche der Sünde bezw. Unvollkommenheit der Christen hätten Vorschub leisten können, bedenklich angetastet: die Buße und Ehe. Und weil sich Tertullian bei diesem Vollkommenheitsstürmen Schritt für Schritt echt kirchlichen Einrichtungen gegenüber sah, begann er allgemach an der Identität der kirchlichen und vollkommenen Sittlichkeit überhaupt zu zweifeln und eine neue, höchste Sittlichkeit des Geistes zu proklamieren.

§ 9. Die Organe der Disziplin.

1. Bischof und Klerus.

Nach der bisherigen Untersuchung hat sich die regula disciplinae als das zweite feste Band, das sich um alle Christen schlingt, herausgestellt. Ist das Band der Glaubensregel kostbarer, weil funkelnd im Glanze innergöttlicher Wahrheiten,[1] so schnürt dieses um so enger und fester.

---

[1]) adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae, quia cuius gradus prior est, eius corruptela antecedit, i. e. fidei, quae prior est disciplina (de monog. c. 2 Oe. I. 763).

Glaubensregel und Disziplin genügten für den Apologeten, um den Heiden die Elemente der christlichen Organisation auseinanderzusetzen.[1] Doch gerade weil die Disziplin im Unterschiede von der Glaubensregel nicht rein theoretisch dogmatische Wahrheiten, sondern das gesamte christliche Leben umfaßte und zu regeln hatte, konnte sie nicht etwa ein toter Komplex von Grundsätzen und Einrichtungen bleiben. Mit ihrem bloßen Begriffe war schon eine regelnde, leitende Kraft, eine Disziplinargewalt gegeben, welche ihr Leben und Richtung mitzuteilen hatte.

Als diese Gewalt stellt Tertullian durchweg den Bischof hin: er ist der erste Diener der Kirchenzucht in der Gemeinde,[2] und dies nicht kraft gemeindlicher, sondern apostolischer Einsetzung. Selbst in seiner montanistischen Zeit nennt er den Bischof mit einem Anflug hämischer Ironie zwar, aber nicht ohne inneres Bewußtsein seiner apostolischen Stellung den „Apostolischen Herrn".[3] Seiner Autorität haben sich Priester, Diakone und Laien zu fügen.[2] Er ist der Aufseher und Vorsteher (antistes, de fug. c. 2 Oe. I. 464; praepositus, c. 11 Oe. I. 481; de monog. c. 12 Oe. I. 782; praesidens, de cor. c. 3 Oe. I. 422; de iei. c. 17 Oe. I. 878), der Führer (dux, de fug. c. 11 Oe. I. 480) und Hirte der Gemeinde (pastor, de fug. c. 11 Oe. I. 481). Als solcher erläßt er peremtorische Edikte, die in den Kirchen verlesen werden,[4]

---

[1]) corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere (apol. c. 39 Oe. I. 254).

[2]) dandi (sc. baptismum) quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est (de bapt. c. 17 Oe. I. 635).

[3]) exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla (de pud. c. 21 Oe. I. 842); vgl. hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt (de fug. c. 13 Oe. I. 490).

[4]) audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scil. Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit etc. (de pud. c. 1 Oe. I. 792).

gibt Fastenpatente,[1]) wacht über die kirchliche Ordnung der Witwen,[2]) über den Schleierbrauch der Jungfrauen[3]) und überhaupt über die Achtung vor christlichem Herkommen (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885). Der Bischof bestimmt auch die Aufnahme in die Kirchengemeinde sowie jede Exkommunikation.[4]) Er ist summus sacerdos, der alle liturgischen Rechte in sich vereinigt. — Mit dieser seiner obersten Autorität steht und fällt der Kirchenfriede.[5]) In der willigen Unterwerfung unter sie liegt die äußere Gewähr des rechten Glaubens. Man kann ohne Bedenken sagen: „Im Kirchenregiment verrät sich die Lehre.“ [6])

Der Begriff des bischöflichen Hirtenamtes findet sich also bei Tertullian vollkommen ausgeprägt, wie schon der stehende, amtstechnische Ausdruck „episcopatus“ besagt.[7])

Die Handhabung der Disziplin ist bei Tertullian so sehr Sache des Bischofs, daß die Tätigkeit der Priester und Diakone fast gänzlich zurücktritt. Sie dürfen zwar taufen, aber „nicht ohne Vollmacht des Bischofs“.[8]) Daß den Priestern der Unterricht der Katechumenen oblag, ist wahrscheinlich, aber aus Tertullian nicht direkt zu erweisen. Man könnte höchstens mittelbar aus der katechetischen Lehrtätigkeit des Tertullian selbst (nicht weniger als sechs seiner

---

[1]) bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent (de iei. c. 13 Oe. I. 872).

[2]) plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam etc. (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896).

[3]) sed non puta institutionem uniuscuiusque antecessoris commovendam. Multi alienae consuetudini prudentiam suam . . . addicunt (de or. c. 22 Oe. I. 577).

[4]) hoc enim sc. excommunicatio non a deo postularetur, quod erat in praesidentis officio (de pud. c. 14 Oe. I. 822).

[5]) episcopatus aemulatio schismatum mater est (de bapt. c. 17 Oe. I. 636).

[6]) doctrinae index disciplina est (de praescr. haer. c. 43 Oe. II. 41).

[7]) sub episcopatu Eleutheri benedicti (de praescr. haer. c. 30 Oe. II. 27; episcopatus aemulatio (de bapt. c. 17 Oe. I. 636); hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt (de fug. c. 13 Oe. I. 490).

[8]) de bapt. c. 17 Oe. I. 635.

Abhandlungen sind an Katechumenen oder Neubekehrte gerichtet) dies folgern, aber dann müßte die Nachricht des Hieronymus, daß Tertullian Priester, und nicht vielmehr Lehrer war,[1]) unzweifelhaft feststehen. Daß sie je das eucharistische Opfer in Vertretung des Bischofs dargebracht hätten, erwähnt Tertullian nirgends ausdrücklich; doch fordert ihr spezifischer „Priester"-Titel und die Charakterisierung ihres Amtes als eines „Priester"-Amtes [2]) diesen Opferdienst, wie Tertullian selbst genugsam andeutet; [3]) ordentlicher Verwalter der heiligen Geheimnisse blieb freilich immer der Bischof. Für gewöhnlich wird sich darum ihr liturgischer Dienst in der Spendung der Taufe und im Darreichen der heiligen Gestalten erschöpft haben, wenn man anders unter den unwürdigen Vertretern des Klerus, die Tertullian als Spender der Geheimnisse erwähnt (de idol. c. 7 Oe. I. 75) nicht Diakone verstehen will. Beim Bußgerichte erscheinen sie lediglich als Beisitzer und Fürsprecher ebenso wie die „Lieblinge Gottes", wohl die Witwen.[4]) Was De Smedt (Revue l. c. p. 381) von den Priestern des zweiten christlichen Jahrhunderts überhaupt urteilt, gilt voll und ganz von dem Priesterstande des Tertullian: „ils jouent un rôle très sécondaire . . . on ne voit aucune fonction ecclésiastique qui leur fût spécialement confiée".

Über die Tätigkeit der Diakone verrät uns Tertullian ebensowenig. Sie konnten im Auftrage des Bischofs taufen

---

[1]) hic — sc. Tert. — usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae Africanae (Hier. de vir. ill. c. 53).

[2]) sacerdotalia munera (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39); sacerdotale officium (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895).

[3]) et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 747); non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec tinguere nec offerre nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895); hodie presbyter, qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt (de praesc haer. c. 41 Oc. II. 39).

[4]) Vgl. presbyteris advolvi et caris dei adgeniculari (de pae c. 9 Oe. I. 660) mit: horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacrimas invadentem (de pud. c. 13 Oe. I. 817).

gleich den Priestern (de bapt. c. 17 Oe. I. 635). Wie in den übrigen Kirchen, stand ihnen wohl auch zu Karthago die Verwaltung des Kirchenschatzes (ubera matris ecclesiae) zu, also unter anderem die Versorgung der in den Gefängnissen schmachtenden Märtyrer.[1])

Zum „höheren Stand" (servus maioris loci, de fug. c. 11 Oe. I. 480) zählten außerdem noch die Lektoren. Sie hatten ein vom Diakonat getrenntes, dauerndes Kirchenamt inne im Unterschiede von den Häretikern, „die den einen heute zum Presbyter, morgen zum Lektor bestimmen" (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39).

Das Kirchensystem des Tertullian ist demnach ein durchweg monarchisches oder, wenn man will, absolutistisches: alle Fäden der Kirchendisziplin enden in den Händen des Bischofs — er ist Auge und Hand der Kirche.

Es ist darum ein müßiger Versuch, einzelne Pluralausdrücke, in denen Tertullian von kirchlichen Vorstehern redet, als Spuren eines seit der urchristlichen Zeit in der afrikanischen Kirche noch fortlebenden Presbyterialsystems zu deuten.[2]) Die einzige Stelle, welche einem ganzen Kollegium als solchem disziplinäre Gewalt einzuräumen scheint,[3]) erklärt sich durch die einfache Erwägung, daß die Adressaten des Schriftstückes nicht Christen, sondern Heiden waren, für welche eine eingehende Darstellung der Hierarchie zwecklos gewesen wäre. Passend greift darum der Verfasser zu der allgemeinen Bezeichnung „seniores", für welche das römische Volk dank seiner kollegialen Beamtenverfassung genügend Verständnis besaß.

Wenn Tertullian sonst noch ohne nähere Unterscheidung zwischen Bischof und Priester von „praesides" und

---

[1]) inter carnis alimenta . . . quae vobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres . . . subministrant (ad mart. c. 1 Oe. I. 3); vgl. apol. c. 39 Oe. I. 258: Etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die . . . apponit . . . Haec quasi deposita pietatis sunt.

[2]) So Ritschl a. a. O. S. 374.

[3]) praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti (apol c. 39 Oe. I. 257).

„praepositi“ und „maiores“ redet,[1]) so will er damit nur zusammenfassend den höheren Stand der Kleriker überhaupt bezeichnen. Fast immer scheidet er an der gleichen Stelle diesen „höheren Klerus“ ausdrücklich in Bischof, Priester und Diakonen.[2])

Tertullian schließt sich hier ganz und gar der altchristlichen Terminologie an. Auch sie gebraucht gern die Kollektivnamen: *ἡγούμενοι, προηγούμενοι, πρεσβύτεροι καὶ προεστῶτες, προιστάμενοι, πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* für die kirchliche Hierarchie promiscue, ohne aber damit jeglichen Unterschied zwischen Bischof und Klerus aufheben zu wollen. Mag es auch immerhin zweifelhaft sein, ob die erstapostolische Kirche schon die strikte Dreiteilung der Hierarchie in unserem Sinne kannte, ob nicht vielmehr damals die „Ältesten“ der Natur der Sache nach nur eine beschränkte Kirchengewalt besaßen — etwa im Sinne unserer Weihbischöfe — und ob nicht dadurch für die Apostelkirche das Institut einfacher Presbyter unnötig geworden war: jedenfalls haben die Apostel (Timotheus und Titus; die sieben Engel der Kirchen in Asien etc. beweisen das; vgl. Clem. Rom. Ep. ad Corinth. c. 42) gegen Ende ihres Wirkens die bislang in etwas unklare Stellung der Gemeindevorsteher näherhin präzisiert, indem sie einem Ältesten ihre eigene apostolische Selbständigkeit über eine oder mehrere Kirchen verliehen und eben dadurch alle anderen zu bloßen untergeordneten Beiräten herabdrückten.[3]) Ersteren verblieb darum in der

---

[1]) ad ux. l. I c. 7 Oe. I. 680; de fug. c. 11 Oe. I. 480; de bapt. c. 17 Oe. I. 636; de praescr. haer. c. 3 Oe. II. 5. — Die praesides von de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 40 sind Vorsteher häretischer Gemeinden.

[2]) de fug. c. 11 Oe. I. 480; de praescr. haer. c. 3 Oe. II. 5; besonders de bapt. c. 17 Oe. I. 635: summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi; de mon. c. 11 Oe. I. 777: ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis.

[3]) Nicht weniger als zehn Theorien wurden bis jetzt über die hierarchische Entwicklung der ersten christlichen Zeit aufgestellt. Man kann sie in zwei große Gruppen zerlegen: in die der Entwicklungsanhänger, nach denen das Bedürfnis erst die Organe schafft; und in die der Dogmatisten, nach denen das Bedürfnis die Organe voraussetzt. Erstere teilen sich wieder in solche, welche als Entwicklungsgrund außerchristliche Motive

Folgezeit der passende Name *ἐπίσκοπος*, letzteren jener der *πρεσβύτεροι*, nicht ohne Berücksichtigung der herrschenden Schulterminologie, die ihre Lehrer und Meister ebenfalls *ἐπίσκοποι, ἄγγελοι θεοῦ* benannte[1]) und die „Ältesten" von jeher als geborene Vertreter des Gemeinwesens betrachtete. Aus dieser in der ersten apostolischen Zeit zunächst wahrnehmbaren, interimistischen Kollegialverfassung erklären sich wohl zuletzt die amtstechnischen Pluralausdrücke, wie sie sich noch ausschließlich in der Didache (c. 14. 15 Ed. Funk), Klemens von Rom (ep. ad Cor. c. 42) und bei Hermas (Vis. II, 2, 6; Sim. IX, 27, 2) finden, und wie sie nachmals in den Sprachschatz des Tertullian übergegangen sind.

Doch fand Tertullian im altchristlichen Bewußtsein nicht bloß diese an sich unklaren, der Mißdeutung fähigen Pluralbezeichnungen vor: auch das von ihm so nachdrucksvoll betonte monarchische Episkopalsystem mit seiner hierarchischen Dreiteilung hat er allein von der altchristlichen Literatur und Praxis übernommen. Mag immerhin die okzidentalische Kirche der provisorischen Kollegialverfassung erkleckliche Zeit über den Tod der Apostel hinaus noch angehangen haben, so kannte jedenfalls die orientalische Kirche schon zur Zeit des hl. Ignatius von Antiochien wie den höheren Rang des Klerus überhaupt (ad Magn. VI, 1; ad Trall. III, 1) so die einzigartige Stellung des Bischofs im

---

suchen und finden, sei es in heidnischen (Renan) oder jüdischen (Holtzmann) oder heidnisch-jüdischen (Ritschl) Einrichtungen; und in solche, welche eine innerchristliche Entwicklungsnotwendigkeit postulieren. Entweder sind die Presbyter als der privilegierte Stand des physischen Alters deren Grundlage (Hatch und Harnack; etwas moduliert Weizsaecker) oder der Kommunalverband (M. Löning) oder die charismatischen Individualitäten (M. Sohm). Die kath. konservative Richtung setzt als erstes eine gottverordnete Amtsautorität voraus. Dieser Amtsautorität verleiht sie entweder spezifisch episkopalen Charakter, so daß der Priesterstand sich aus dem Bischofsstande herleitete (Batiffol); oder spezifisch presbyterialen Charakter (M. Michiels); oder sie findet bereits in der apostolischen Kirchenverfassung die Zweiteilung von Bischof und Priester (de Smedt und die meisten katholischen Dogmatiker).

[1]) Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Jahrbuch für klassische Philologie, XIX. Suppl. B., S. 373 ff.

besonderen. Man glaubt Tertullian (de bapt. c. 17 Oe. I. 635) zu hören, wenn Ignatius jedweden liturgischen Akt von der Erlaubnis des Bischofs abhängig macht.[1] Irenäus steht auf der vollen Höhe des bischöflichen Bewußtseins, obschon auch er „Bischof und Priester" kurzweg die „presbyter" nennt.[2] Ihm ist die bischöfliche Verfassung geradezu die Grundlage der Kirche.[3] Ebenso kommt Klemens von Alexandrien diesem Gedanken sehr nahe, wenn er in der irdischen ein Bild der himmlischen Hierarchie wiederfindet (Strom. VI, 13).

Tertullian schwächt zwar diese Idee des Irenäus von der grundlegenden Bedeutung des Bischofsamtes für die kirchliche Wesenheit insofern ab, als bei ihm formell nicht zunächst der Bischof, sondern die Gesamtheit der Gläubigen als Erben der Apostel, also die kirchliche Lehrgemeinde die Grundlage bildet (S. 31 f.); allein indem er diese Lehrgemeinde bezw. ihr Lehrwort nach Ursprung und Bestand letztlich auf die Tätigkeit des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes zurückführt, gewinnt das Bischoftum mittelbar doch den Wert einer Wesenskonstitutive für die Kirche. Und so kann es mit vielem Rechte als eine stereotype Anschauung Tertullians bezeichnet werden: „Die Hierarchie ist gleichsam die Balkenlage, welche im Innern des Hauses der Kirche die einzelnen Teile verbindet und befestigt; das feste Knochengerüst, das den Leib der Kirche hält und trägt." [4]

2. Die Witwen.

Ist so der geistliche Stand und zumal der Bischof vorerst berufen, an der Durchführung der kirchlichen

[1]) . . . *μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν . . . οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν* (Ign. ad Smyrn. VIII, 1. 2); vgl. auch Brüll, Der Episkopat und die Ignatianischen Briefe, Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1879, S. 248 ff.

[2]) si et scripturas diligenter legerit apud eos, qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina (adv. haer. IV, 32, 1).

[3]) character corporis Christi secundum successiones episcoporum (adv. haer. IV, 33, 8).

[4]) Kellner, Tertullian über Kirche und Hierarchie, im Katholik, 53. Jahrg., Mainz 1873, S. 391.

Disziplin zu arbeiten, so kennt Tertullian doch auch eine organisierte Mithilfe der Laien.

Abgesehen von den „Lehrern“ (doctores), deren wir oben erwähnten, ist es mit Vorzug das Institut der Witwen, welches selbsttätig in das Gemeindeleben eingreift. Zum Unterschiede von den Jungfrauen, — die zwar in Wahrung altchristlicher Anschauung hochgeehrt und von den Gemeinden gesucht werden,[1]) aber doch keine kirchenrechtliche Stellung genießen,[2]) — erscheinen die Witwen als eigentlicher Stand in der Kirche (ordo viduarum, ad ux. l. I c. 7 Oe. I. 680; de exh. cast. c. 13 Oe. I. 757), der dem Stande der Kleriker gewissermaßen parallel läuft. Ihr Ehrenvorrang gründet nicht etwa in der Würde des erfahrenen Alters, sondern in rein aszetischen Vorzügen: „Der Witwenstand ist mühevoller, da es leicht ist, nicht zu begehren, was man nicht kennt, und zu verschmähen, was man niemals gewünscht . . . in der Jungfrau wird die Gnade, in der Witwe die Starkmut gekrönt“ (ad ux. l. I c. 8 Oe. I. 681). Die Witwen gelten darum dem Tertullian so recht als der glänzende Ehrenschmuck der Kirche (ad ux. l. I c. 7 Oe. I. 680); mit Emphase preist er in ihnen „das Priestertum der Witwenschaft“ (sacerdotium viduitatis, a. a. O.). Wie den wirklichen Priestern gebührt ihnen darum ein besonderer Sitz in der Kirche, den der Bischof zuweist (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896). Ähnlich dem Klerus bestehen auch für sie gewisse Irregularitäten: sie dürfen vor allem nicht zum zweitenmal verheiratet gewesen sein; ihr Alter darf für gewöhnlich nicht unter 60 Jahre zurückgehen; auch sind ehemalige Mütter bevorzugt.[3]) Neben den Priestern sind es besonders die Witwen, deren Fürbitte beim Bußgerichte Vertrauen

[1]) facile virgines fraternitas suscipit (de virg. vel. c. 14 Oe. I. 904).

[2]) adeo nihil virgini ad honorem de loco permissum est (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 897).

[3]) . . . ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae, aliquando eliguntur, sed et matres, et quidem educatrices filiorum, scilicet ut experimentis omnium affectuum structae et facile norint ceteras et consilio et solatio iuvare (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896); vgl. 1. Tim. 5, 9.

erweckt;[1]) auch die Abschließung einer Ehe untersteht, wie dem Bischof und seinem Klerus, so dem prüfenden Auge der Witwen.[2]) Ihre Hauptaufgabe besteht aber in der berufsmäßigen Übung der christlichen Charitas. Dank ihrer mütterlichen Erfahrung verstehen sie, „Seelenzustände leichter als andere zu durchschauen und mit Rat und Trost beizustehen" (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896).

3. Die Märtyrer.

Sind die Witwen als Trägerinnen eines ordentlichen Gemeindeamtes anzusehen, so erglänzen die Märtyrer bezw. Bekenner im Schimmer einer außerordentlichen Amtsbefugnis. Solange sie noch im Kerker schmachten (martyres designati, ad mart. c. 1 Oe. I. 3), gelten sie als die mit Vorzug „Gebenedeiten", deren Ketten man küßt.[3]) Sie sind vor allem gesalbt mit dem Hl. Geiste (ad mart. c. 1 Oe. I. 4; c. 3 Oe. I. 10). Mit Vorliebe erwählt man deshalb aus ihnen die künftigen Priester (de fug. c. 11 Oe. I. 480). Weil gottbegnadet, sind sie besonders geeigenschaftet, den Kirchenfrieden zu erteilen — den eigenen Frieden vermögen sie auch anderen zu vermitteln.[4]) Diese Vermittlung ist nicht lediglich Empfehlung. Die Ausdrücke: pacem a martyribus exorare, pacem et aliis praestare (ad mart. c. 1 Oe. I. 6); pacem a martyribus quaerere (de pud. c. 22 Oe. I. 845); moechos et fornicatores martyr absolvat, a martyre expostulas veniam (l. c. Oe. I. 846) — legen der Fürsprache

[1]) . . . prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros (de pud. c. 13 Oe. I. 817).

[2]) matrimonium postulans . . . ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, a viduis (de mon. c. 11 Oe. I. 777).

[3]) ad ux. l. II c. 4 Oe. I. 689; ad mart. c. 1 Oe. I. 3; Cypr. ep. 21; sonst nennt T. noch den Bischof und die Katechumenen »benedicti« (de bapt. c. 20 Oe. I. 640; de praescr. haer. c. 30 Oe. II. 27).

[4]) quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt; et ideo eam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut si forte et aliis praestare possitis (ad mart. c. 1 Oe. I. 5). — Die Auslegung des Franc. Junius (Oe. I. 5 n. l.), als ob hier von einer Aussöhnung ehemaliger Privatfeinde die Rede sei, widerlegt der Sprachgebrauch bei Tertullian, der unter pax stets den Kirchenfrieden versteht, die Beziehung auf de pud. c. 22 etc.

der Märtyrer wenn nicht alle, so doch eine besondere Wirksamkeit, einen wahrhaften Wert vor Gott bei.[1]) Redet ja doch selbst Cyprian, der so entschieden die Übergriffe der Märtyrer zurückwies, von diesem ihrem besonderen Vorzug und dem Ansehen ihrer Libellen bei Gott.[2]) Nur diese hohe kirchliche Wertung erklärt es, wie so mancher ungebildete Märtyrer (pracepti et legis ignarus, Cypr. ep. 27 c. 3) sich zur Annahme versteigen konnte, diese Märtyrerfürsprache sei überhaupt mit Sündenvergebung gleichbedeutend und ersetze die bischöfliche Amtstätigkeit.[3])

Wie faßte Tertullian diese Vermittlungstätigkeit der Märtyrer auf, als abschließend oder bloß anbahnend? So verfänglich die obigen Ausdrücke auch lauten, so unbedenklich sind sie im Munde eines Tertullian. Seine ganze strenge Lebensauffassung, die — wie wir späterhin noch erfahren werden — eigenste persönliche Arbeit des Christen für die Erlangung des ewigen Heiles als unerläßlich hinstellt, mußte ihn von Anfang an gegen die Annahme einer dem Nächsten bedingungslos und unbeschränkt mitteilbaren Heilskraft abgeneigt machen. Wohl schätzt er den Heilswert des Martyriums hoch,[4]) aber nur für den Märtyrer selbst, nicht für dessen Nebenmenschen. So wenig die persönliche Taufe anderen nützen kann, so wenig auch die Bluttaufe. Je weiter er in der Entwicklung fortschritt, desto feindseliger ward er gegen das Märtyrerinstitut überhaupt (de pud. c. 22 Oe. I. 844 sqq.). Kraftvoll betont er es: nicht für andere, sondern nur für sich selbst besitzt der Märtyrer die

---

[1]) Siehe J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum, Mainz 1900, S. 80 ff.

[2]) qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt (ep. 18 c. 1).

[3]) Der Bekenner Celerinus bat den Bekenner Lucian und dessen Mitbekenner, der erste aus ihnen, welcher gekrönt werde, solle den Schwestern Numeria und Candida die Sünde ihres Abfalles verzeihen (Cypr. ep. 21 c. 3). Hierher sind wohl auch die Märtyrer von Hoa zu rechnen, deren Bußverfahren Eusebius berichtet (H. E. V, 2, 5. 7).

[4]) est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet . . . (de bapt. c. 16 Oe. I. 634).

Schlüssel des Himmelreiches.[1]) Es ist also von vornherein unglaublich, daß Tertullian dem Märtyrer eine unbeschränkte, abschließende Heilsgewalt für die Mitchristen eingeräumt habe im Sinne jenes Köhlerglaubens, welchen Cyprian rügt.[2]) Mit vollem Rechte dürfen wir darum die obigen, an sich verfänglichen Ausdrücke von einer Friedenserteilung durch die Märtyrer nicht in absolutem, sondern relativem, hypothetischem Sinne fassen, insofern ihr erst durch die Handauflegung und Absolution des Bischofs abschließende, formelle Wirksamkeit gegeben wurde. Daß diese bischöfliche Handauflegung auch den mit Märtyrerlibell Begnadeten zuteil werden mußte, versichert uns ausdrücklich Cyprian.[3]) Und auch Tertullian weiß von ihr, fordert er sie ja selbst noch als Montanist wenigstens für die kleineren Sünden überhaupt.[4]) — Tertullian konnte sich hier gewiß um so eher einer populären Ausdrucksweise bedienen, als ja durch die Märtyrerfürsprache in der Tat das Beschwerlichste des Rekonziliationsaktes, das dem Gemeinchristen eben deshalb allzuleicht als dessen Wesentlichstes erscheinen mochte: die Kirchenbuße — behoben und dem nachfolgenden Kirchenfrieden alle Wege bereitet waren.

In doppelter Richtung äußert sich der Wert der Märtyrerfürbitte bei Gott: einerseits bat sie wirksam um Entsündigung, anderseits bot sie wirksame Entsühnung. Die erste impetratorische Kraft schöpfte sie aus ihrem besonders innigen Verhältnisse zum Hl. Geiste, also aus einer gewissen charismatischen Stellung (s. Preuschen a. a. O. S. 43 f.). Tertullian hatte gegen ein Märtyrercharisma an sich schon deswegen nichts einzuwenden, weil es seiner eigenen Vorliebe für

[1]) tota paradisi clavis tuus sanguis est (de anima c. 55 Oe. II. 643). Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum (Scorp. c. 10 Oe. I. 523).

[2]) So E. Preuschen, T.s Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht, Gießen 1890, S. 25.

[3]) ep. 20 c. 3.

[4]) salva illa paenitentiae specie post fidem, quae . . . levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit (de pudic. c. 18 Oe. I. 834).

das persönliche Gnadentum gegenüber dem Amtsgnadentum, wie sie sich besonders in der montanistischen Periode herausstellte (II. Absch. § 14), entgegenkam. Nur die unbeschränkte Vollmacht dieses Charismas in Sachen der Buße bestritt er später mit demselben Sarkasmus, mit dem er die schrankenlose Absolutionsbefugnis des Bischofs zurückwies.[1]) — Der genugtuende Wert der Märtyrerfürbitte gründet sich auf die überschüssigen Verdienste, welche die Märtyrer an Stelle der kirchlichen Bußwerke des reuigen Sünders zu setzen vermochten. Schon Ignatius von Antiochien erkannte diesen letzteren genugtuenden Wert überschüssiger Verdienste, als er sich zum Opfer für die Kirche darbringen wollte,[2]) und Klemens von Alexandrien geht in deren Würdigung so weit, daß er den Leiden der Apostel selbst sühnende Kraft für die Sünden aller Menschen zuschreibt.[3]) — Tertullian läßt nur an einer Stelle diesem Gedanken Raum, aber nicht, um ihn zu billigen, sondern mit montanistischem Spotte abzuweisen.[4]) In der katholischen Zeit war er ihm aber nichts weniger als fremd, weil ja sein Glaube an die Märtyrerfürbitte vor allem hierauf gründen mußte.

Zweifellos ward durch dieses Märtyrerrecht die Disziplinargewalt der Bischöfe und des Klerus arg beschnitten. Die Märtyrer spielten sozusagen Großmütterchen für das strafscheue Kind, ihre Tätigkeit war eine Art kirchlicher Nebenregierung, die schon bei einigem Mißbrauch alle Amtsautorität lahm legen konnte. Die einsichtigen Bischöfe, Cyprian vor allem, haben dies voll erkannt und bitter gefühlt. Wenn darum Tertullian selbst in seiner besten katholischen Zeit das Märtyrerinstitut verhältnismäßig wenig

---

[1]) ut quid ergo de homine Christum redimis in homine, in quo Christus est? ... Potest itaque te martyrem vindicare constanter ostendisse se Christus? (de fug. c. 12 Oe. I. 484. 485). Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est (de pud. c. 22 Oe. I. 846).

[2]) ad Polyc. II, 3.

[3]) Strom. IV c. 12 n. 87 ed. Dindorf, II. 365.

[4]) si vero peccator es, quomodo oleum faculae tuae sufficere et tibi et mihi poterit (de pudic. c. 22 Oe. I. 846).

beachtet, so mag ihn sein Eifer für eine straffe Kirchendisziplin nicht wenig hiezu mitbestimmt haben.

4. Die Gesamtgemeinde und ihre Vertretung.

Die Mitwirkung der Laien an der Durchführung der Kirchendisziplin blieb für Tertullian auf die Tätigkeit der Witwen und Märtyrer nicht allein beschränkt. Wenn auch keine Regierungsgewalt, so besaßen sie doch insofern Einfluß auf die Leitung der Kirche, als ihnen das Wahlrecht ihres Klerus zustand. Wie sehr sich Tertullian selbst dafür interessierte, beweist seine genaue Kenntnis der für die Wahlkandidaten geltenden Kirchenvorschriften. Besonders das Gesetz gegen die Bigami ist ihm geläufig; [1]) es liegt ihm daran, daß alle Wähler diesen apostolischen Paragraphen (I. Tim. 3, 2; Tit. 1, 6) genau innehaben (de monog. c. 12 Oe. I. 781). — Seinem Eifer für das Wahlrecht des Volkes ist es wohl nicht zuletzt zuzuschreiben, wenn die Gemeinde noch zu den Zeiten Cyprians eifersüchtig über ihre diesbezüglichen Befugnisse wachte,[2]) ja sogar das Zugeständnis erreichte, unmittelbar bei Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten mitzusprechen, auch den Bischof gegebenen Falles abzusetzen.[3])

Wir gehen darum auch nicht fehl, wenn wir in den „Kirchenversammlungen“, von denen Tertullian spricht,[4]) nicht ausschließlich eine Vertretung der Bischöfe und des Klerus, sondern auch der Laienwelt erblicken; gemeinsam wurden hier alle wichtigeren Kirchenfragen, besonders jene

---

[1]) disciplina ecclesiae digamos non sinit praesidere (ad ux. l. I c. 7 Oe. I. 680; cf. de monog. c. 11 Oe. I. 778; c. 12 Oe. I. 781; c. 8 Oe. I. 772; de exh. cast. c. 7 Oe. I. 747).

[2]) Cypr. ep. 67, 3. 5 etc.

[3]) Cypr. 67, 3.

[4]) aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur (de iei. c. 13 Oe. I. 872). Ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum (de pudic. c. 10 Oe. I. 813).

über die Echtheit der Schriften beraten.[1]) — Cyprian bestätigt übrigens unsere Vermutung ausdrücklich.[2])

So beteiligten sich Bischof und Märtyrer, Klerus und Laien insgesamt an der Durchführung der kirchlichen Disziplin, freilich innerhalb ihres genau umschriebenen Pflichtenkreises. Für die Einzelnkirche war dadurch die Einheit der Kirchenzucht gesichert und ihre Durchführung ermöglicht. Nahe liegt nun die Frage, ob Tertullian auch für die Gesamtkirche solch eine Einheit erstrebte, und wenn ja, welche Autorität er dieser Gesamtkirche gab.

Es ist nicht zu leugnen, daß Tertullian bei dem echt katholischen Geist, mit dem er lange an der Einheit der Gesamtkirche festhielt,[3]) zur rechten Zeit über die engen Grenzpfähle seiner Heimatdiözese hinaussah und fremde Kirchenverhältnisse mit prüfendem Auge musterte. Die Verschiedenartigkeit der Diözesangebräuche blieb ihm hierbei nicht verborgen: besonders im Gebrauch des Jungfrauenschleiers sah er mit Befremden eine verschiedenartige Praxis in der Kirche.[4]) War ihm hierdurch nicht das Bedürfnis einer Zentralleitung gegeben, welche die dem katholischen Einheitsprinzip widerstrebenden Differenzen beheben konnte? Später mußte diese Frage besonders brennend werden, als die Reformvorschläge des Montanus auftauchten, welche die Gesamtdisziplin bis in das Lebensmark berührten. Welche Autorität hatte über deren Annahme zu entscheiden? Tertullian drückt sich nirgends faßlich darüber aus. Die lebhafte Wärme, mit der er von den oben charakterisierten Konzilien spricht, jenen Versammlungen aus allen Kirchen,

---

[1]) So wurden die Schriften des Hermas konziliarisch verworfen (de pudic. c. 10 Oe. I. 813).

[2]) Cypr. ep. 19, 2.

[3]) Noch in seiner montanistischen Übergangszeit betont er diese Einheit: una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus. Ita nostrum est quodcumque nostrorum est. Ceterum dividis corpus (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885).

[4]) sed quod promisce observatur per ecclesias quasi incertum, id retractandum est, velarine debeant virgines, an non (de or. c. 21 Oe. I. 573).

durch welche „alle wichtigen Dinge gemeinschaftlich verhandelt werden, und worin eine Repräsentation der Gesamtchristenheit in ehrfurchtgebietender Weise gefeiert wird“,[1]) macht es wahrscheinlich, daß er von deren Dekreten authentische Entscheidungen in Sachen der Disziplin erwartet. Die Schleierfrage will er denn auch durch freiwilligen Anschluß an die griechische Gesamtpraxis, wie sie eben durch die Konzilien festgelegt wurde, gelöst wissen (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885). — So wenig er in Glaubensproblemen nach der päpstlichen Kathedra ruft, sondern allein nach dem allgemeinen Kirchenentscheid, so wenig appelliert er je ausdrücklich an den römischen Primat. Als Montanist polemisiert er sogar heftig dagegen und spottet nicht undeutlich dieses hochtönenden Wortes.[2])

III. Die Kirchengnade (mater ecclesia).

§ 10. Die Gnade Christi.

Glaubens- und Sittenregel sind für Tertullian die Grundlagen der Kirche: die Glaubensregel schafft die übernatürliche Sphäre, sozusagen den Heilsbezirk des Christen; die Sittenregel hingegen ordnet das Verhalten des Christen innerhalb dieses übernatürlichen Pflichtenkreises; was die erstere für die Allgemeinheit ermöglicht, sucht die letztere für den Einzelnen zu verwirklichen. Eine gottgesetzte Autorität schützt beide vor irdischem Ansatz und Verfall.

Damit ist die Kirche primär als Gesetzeskirche hingestellt: der äußere Zwang scheint das Vorherrschende in der kirchlichen Wirksamkeit. Aber der Kirchenbegriff des Tertullian der katholischen Zeit erschöpft sich nicht in der gesetzlichen Auffassung allein. — Tertullian weiß sich zu sehr als Kind der Gnade, als daß er deren Notwendigkeit und Wirksamkeit für den heilsbeflissenen Christen hätte mißkennen wollen.[3]) Von Anfang an würdigt er darum

[1]) de iei. c. 13 Oe. I. 872.

[2]) totos primatus tuos vendes (de iei. c. 17 Oe. I. 878); s. übrigens später II. Abschn. § 9.

[3]) . . . nisi quod bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis

die Kirche auch als die Mittlerin aller Gnade: nicht bloß das Gesetz gibt sie, sie verleiht auch die Kraft zu seinem Vollbringen — und so wird ihm die Gesetzeskirche zur Gnadenkirche. Und gerade dadurch erlangt sie die rechte Weihe, den übernatürlichen Schimmer, die heilige Brautschaft und verklärte Leiblichkeit Christi. Ist das Gesetz ihr Fundament, so die Gnade ihre Vollendung; ist das Gesetz ihr äußerer Halt, so die Gnade ihre innere Kraft, ihr Leben. Und diese Gnade besitzt sie in erhabenen Zeichen, besitzt sie allein, dem Nächsten vermittelt durch eigene Diener.

Mit dem Geiste eines Irenäus erfaßt der Katholik Tertullian die innerste Kraftwurzel aller Kirchensatzung: die in Christus fleischgewordene Gnade. So sehr er die persönliche Heilstätigkeit des Christen betont, so lebendig ist er anderseits davon ergriffen, daß alles menschliche Wirken nur durch Christus wahrhaft christlichen, übernatürlich gottgefälligen Wert erlangt. Christus ist der Mittler, in markiger Betonung ruft er den Heiden zu: „Wir sagen's und sagen es offen, wir rufen's noch unter euren Martern, zerfleischt, vom Blut übergossen: Wir verehren Gott durch Christus. Haltet ihn immerhin für einen bloßen Menschen, aber durch ihn und in ihm will Gott erkannt und verehrt werden (apol. c. 21 Oe. I. 204). Schon im segnenden Jakob ist vorgebildet, wie da „alle Segnung von Christus kommen wird" (de bapt. c. 8 Oe. I. 627). Was die alten Opfer nur andeuteten, hat uns Christus gebracht. Er ist novorum sacrificiorum sacerdos (adv. Iud. c. 6 Oe. II. 712), der „Priester des Vaters" (adv. Marc. l. IV c. 9 Oe. II. 176), der uns mit seinem göttlichen Blute losgekauft (ad ux. l. II c. 3 Oe. I.

magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur (de pat. c. 1 Oe. 587). — Neander, Antignostikus S. 138, findet in dieser »Leidentlichkeit«, die sich ganz der göttlichen Gnade überläßt, montanistische Spur; allein sie bezieht sich nach T. lediglich auf große heroische Tugendgaben, wie sie für den leidenschaftlichen T. die Übung der Geduld darstellt. Und daß hier nur die göttliche Gnade wirksam sein kann, war von jeher Lehre nicht bloß des T., sondern der Kirche. Übrigens vergißt T. auch hier die menschliche Mitwirkung nicht, welche die göttliche Eingebung erfaßt und übt.

687): non sumus nostri, sed pretio empti et quali pretio? sanguine Dei. Die Erlösung durch Christus ist ein gar hohes Werk (tantum opus, quod sc. humanae saluti parabatur, adv. Marc. l. III c. 2 Oe. II. 123), sein Tod „der ganze Nutzen des Christentums" (adv. Marc. l. III c. 8 Oe. II. 132). Der Erlöser ist der neue König einer neuen Zeit (adv. Marc. l. III c. 19 Oe. II. 147).

Das Neue, das er bringt, ist neben der Lehre und der Zucht die Gnade. Nicht als ob Tertullian immer scharf zwischen diesen drei Elementen der Erlösungstat Christi geschieden und einen strengen Gnadenbegriff festgehalten hätte! Alles, was das Verhältnis Gottes zum Menschen berührt, ist ihm Gnade. Im allgemeinsten Sinne bezeichnet deshalb gratia die Gnädigkeit Gottes zum Menschen überhaupt;[1]) und umgekehrt die Dankbarkeit des Menschen gegen Gott.[2]) Doch schränkt er immerhin den Begriff gerne auf die Wirkung dieser Gnädigkeit ein, also auf die Gnadenerweise Gottes. Und in diesem Sinne wird ihm zunächst das Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens zur Gnade (nova dei gratia, de or. c. 1 Oe. I. 554). Insofern der „göttliche Wille" des Gesetzes wie eine unbezwingliche Macht Gehorsam heischt[3]) und erwirkt, ist er wahrhafte Gnade, um die wir beten sollen.[4])

Doch nicht bloß äußere Nötigung, auch innere Hilfe bietet die Gnade Christi. Wohl macht sie nicht für das

[1]) gratia apud deum (apol. c. 17 Oe. I. 183. c. 21 Oe. I. 196); quot privilegia gratiae (de bapt. c. 9 Oe. I. 627); paenitentia in gratiam nos domino revocat (de paen. c. 5 Oe. I. 651); gratiam meruerunt invitati in regna coelorum (de mon. c. 7 Oe. I. 771); sciens, quid ad demerendam dei gratiam faceret (de iei. c. 7 Oe. I. 862).

[2]) gratiam debere deo (apol. c. 42 Oe. I. 273); viderit ergo ingratia hominum . . . viderit et gratia (de paen. c. 2 Oe. I. 646).

[3]) dominus quemadmodum se adiectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicendo delicta (de paen. c. 3 Oe. I. 648; vgl. de exh cast. c. 2 Oe. I. 739).

[4]) quae ut implere possimus, opus est dei voluntate (de or. c. 4 Oe. I. 559); quid autem deus vult quam incedere nos secundum suam disciplinam . . . petimus ergo substantiam et facultatem voluntatis suae subministret nobis (l. c.).

Leiden unempfindlich, allein sie gibt Kraft zum freudigen Ertragen.[1]) Ebenso ermöglicht ihre Hilfe, gewisse schwierige Tugenden zu üben, gewisse Laster zu fliehen.[2]) Besonders die Kerntugend des Neuen Bundes, duldende Selbstverleugnung, ist ihr Geschenk.[3]) Auch die Annahme des Christentums ist ein Werk der Gnade.[4])

In diesem und ähnlichem Sinne eignet der Gnade nur weckende und fördernde Tätigkeit: sie dient gleichsam zum Auf- und Ausbau des natürlichen guten Menschen. Doch damit erschöpft sich ihr Begriff keineswegs. Noch ungleich Größeres hat Christus verheißen und gebracht, ein neues, übernatürliches Lebensprinzip, die Gnade des Hl. Geistes.[5]) Dieser Hl. Geist scheint durchweg persönlich gefaßt; in der montanistischen Zeit ist er „der Paraklet". Sobald die sittliche Reinigung des natürlichen Menschen vollendet ist (s. I. Absch. § 11 u. 15), wohnt er der Seele wie seinem Tempel ein.[6]) Seine Kennzeichen sind Geduld (ubi deus, ibidem et alumna eius patientia, de pat. c. 15 Oe. I. 614), Unschuld und Taubeneinfalt (... ut natura S. S. declararetur per animal simplicitatis et innocentiae, de bapt. c. 8 Oe. I. 627). Durch die gegenteiligen Laster wird er verletzt (ad mart. c. 1

---

[1]) nullum sensum passionis delegata gratia avertit, sed patientes et sentientes et dolentes sufferentia instruit, virtute ampliat gratiam, ut sciat fides, quid a domino consequatur, intelligens, quid pro dei nomine patiatur (de or. c. 29 Oe. I. 583).

[2]) nisi quod bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur (de pat. c. 1 Oe. I. 587).

[3]) cum ... et gratiam legi superduceret, ampliandae adimplendaeque legi adiutricem suam patientiam praefecit, quod ea sola ad iustitiae doctrinam retro defuisset (de pat. c. 6 Oe. I. 599).

[4]) inventi a dei gratia (ad ux. l. II c. 2 Oe. I. 685); dei autem gratia sanctificat illud quod invenit (l. c. Oe. I. 687).

[5]) iam non ex seminis limo, non ex concupiscentiae fimo, sed ex aqua pura et spiritu mundo (de pud. c. 6 Oe. I, 803); . . . mox gratiam pollicitus, quam in extremitatibus temporum per spiritum suum universo orbi illuminaturus esset (de paen. c. 2 Oe. I. 645).

[6]) nam cum omnes templum dei simus, inlato in nos et consecrato S. S. (de cult. fem. l. II c. 1 Oe. I. 714); paenitentia ... mundam pectoris domum superventuro Spiritui Sancto paret (de paen. c. 2 Oe. I. 646).

Oe. I. 4; de cult. fem. l. II c. 1 Oe. I. 714). Seine Tätigkeit äußert sich — wenigstens für den montanistischen Theologen — in klärendem und stärkendem Zuspruch zur Zeit der Verfolgung,[1]) in der Übung langwährenden, strengen Fastens (spiritali fide virtutem subministrante, de iei. c. 6 Oe. I. 859), in der Bewahrung der Keuschheit.[2]) So gipfelt die Gnade Christi nicht bloß in einer absolutio mortis, sondern in der regeneratio hominis, dank der consecutio S. S.[3])

All dieser reiche Gnadenschatz Christi ist in den Sakramenten der Kirche [4]) hinterlegt. Indem die Kirche diese

---

[1]) paracletus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuvaturus in passione (de fug. c. 14 Oe. I. 492).

[2]) nam cum omnes templum dei simus . . . eius templi aeditua et antistita pudicitia est, quae nihil immundum nec profanum inferri sinat, ne deus ille, qui inhabitat, inquinatam sedem offensus derelinquat (de cult. fem. l. II c. 1 Oe. I. 714).

[3]) si absolutio mortis est, quomodo absolveret sc. deus bonus a morte, qui non devinxit ad mortem . . . si regeneratio est hominis, quomodo regenerat, qui non generavit . . . si consecutio est S. S., quomodo spiritum attribuet, qui animam non prius contulit (adv. Marc. l. I c. 28 Oe. II. 81).

[4]) Sacramentum hat bei T. verschiedenartige Bedeutung:

a) zunächst behält das Wort den ursprünglichen Sinn von »Fahneneid« (de spect. c. 24; de cor. c. 11; Scorp. c. 4; de iei. c. 10).

b) näherhin besagt es eine »heilige Lehre«, namentlich insoweit sie geheimnisvoll ist (de praescr. haer. c. 20. 26. 32; apol. c. 15. 47; de pud. c. 9; adv. Prax. c. 30; adv. Marc. l. I c. 21; II c. 27; Scorp. c. 8. 9).

c) ebenso eine »geheimnisvolle« Beziehung überhaupt (de exh. cast. c. 5. 6; de test. an. c. 2; de bapt. c. 13). Besonders das religiöse Verhältnis zu Gott (de cor. c. 11; de pud. c. 19); zu Mithras (de cor. c. 15).

d) im engeren Sinne deutet der Ausdruck auf eine »mystische Kraft« und deren Wirkung, besonders bei dem Heilszeichen der Taufe (de bapt. c. 1. 4. 5); oder auf göttliche Tugendgaben, wie die Ehelosigkeit (de exh. cast. c. 13).

e) Im engsten Verstande bedeutet es »das Heilszeichen« selbst: baptismi s. (de bapt. c. 10); aquae s. (c. 12); panis et calicis s. (adv. Marc. l. V c. 8; III c. 22; I c. 14; IV c. 34; de praescr. haer. c. 40). — A. d'Alès a. a. O. S. 321 f. übersieht diese Unterschiede, wenn er den Sakramentsbegriff des T. mit der dreifachen Bedeutung eines »Fahneneides«, einer »Glaubens- und Sittenregel« und eines »Symbols« erschöpft findet.

Sakramente besitzt und spendet, gelangt ihr Gnadenberuf zu lebendiger Offenbarung. Sie ist mittelbare Gnadenquelle, Heilsanstalt nicht bloß, insofern sie Heilige zu ihrer Gemeinde zählt, sondern zumal, insofern sie vermöge ihrer sakramentalen, unabhängig von allen subjektiven Bedingungen wirkenden Kraft Heilige zu schaffen vermag. Die Objektivität ihrer Heilszeichen verbürgt ihren objektiven Charakter als Heilsmacht, Heilsanstalt; ihre Sakramente beglaubigen sie als das Sakrament. Untersuchen wir darum die Sakramentenlehre des Katholiken Tertullian, soweit sie seine Anschauung über den Gnadenmittlungsberuf der Kirche zu beleuchten vermag.

§ 11. Der kirchliche Bestand der Gnade in den Sakramenten.

Als das eigentliche Sakrament des Christentums und der Kirche gilt unserem Tertullian die Taufe. All ihre Wirksamkeit aus dem Leiden Christi schöpfend,[1]) erweckt sie den Menschen zu neuem Leben in Christus.[2]) Wie einst Christus jungfräulich geboren ward aus Maria, so ist auch unsere Wiedergeburt eine jungfräuliche, weil geschehen im Geiste (de carn. Chr. c. 17 Oe. II. 454). So wird der Mensch ein Kind Gottes,[3]) adoptiert von ihm (de or. c. 4 Oe. I. 559). Eben darum ist der Christ die Blüte der Menschheit: nemo maior nisi Christianus (de praescr. haer. c. 3 Oe. II. 5).

Diese Wiedergeburt vollzieht sich in zwei sakramentalen Akten: durch die Abwaschung und durch die Handauflegung mit Gebet. Die Abwaschung reinigt von den Vergehungen;[4])

[1]) . . . nec instructa sc. in baptismo Ioannis efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius (de bapt. c. 11 Oe. I. 630).

[2]) felix sacramentum aquae nostrae, quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur (de bapt. c. 1 Oe. I. 619).

[3]) filii enim eius sunt, qui in ipso renascuntur (adv. Marc. l. V c. 9 Oe. II. 301; adv. Iud. c. 5 Oe. II. 789).

[4]) non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur (de bapt. c. 6 Oe. I. 625).

die Handauflegung „zieht den Hl. Geist auf die gereinigten und gesegneten Leiber herab".[1]) Seiner realistischen Denkweise nach unterscheidet also Tertullian hier auch zwischen Sündenreinigung und Gnadeneingießung, verknüpft aber beide Wirkungen unmittelbar mit der Setzung objektiver Gnadenzeichen.[2]) Die Taufe, d. h. die Abwaschung, hat allein den Sündennachlaß zur Folge; er geschieht durch den Taufengel (de bapt. c. 6 Oe. I. 625); erst die Handauflegung, d. h. in unserem Sinne die Firmung, fügt die innere Begnadigung hinzu und sie erwirkt der Hl. Geist (l. c.). Taufe und Firmung ergänzen sich also gegenseitig zu dem einen Sakramente der Vollendung, zu dem „Heilssakramente".[3])

Seiner ganzen Natur nach ist dieses Heilssakrament übernatürlich; ohne jedes menschliche Zutun wirkt es aus gottgegebener, innerer Kraft: „Die Substanz des Taufwassers hat vom Hl. Geiste die Heiligungskraft empfangen," damals, „als der Geist Gottes selbst über den Wassern dahinfuhr", denn „da schwebte offenbar nur Heiliges über Heiligem, oder aber, was als Unterlage diente, entlehnte von dem, was darüber schwebte, Heiligkeit" (de bapt. c. 4 Oe. I. 622). „Es kommt also der Geist vom Himmel herab und ist über den Wassern, indem er sie aus sich selbst heiligt; und so geheiligt, saugen sie die Kraft des Heiligmachens ein" (Oe. I. 623).

---

[1]) tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit (de bapt. c. 8 Oe. I. 627).

[2]) Auch sonst tritt uns diese Unterscheidung entgegen, so in der Bußschrift, wo er die innere Reinigung der nachkommenden Verklärung durch den Hl. Geist vorausschickt: paenitentiam destinabat (sc. Ioannes) purgandis mentibus praepositam, uti quidquid error vetus inquinasset . . . id paenitentia verrens et radens et foras abiciens mundam pectoris domum superventuro spiritui sancto paret, quo se ille cum caelestibus bonis libens inferat (de paen. c. 2 Oe. I. 646); ebenso in der Gebetsschrift, wo er die Sündentilgung schlechthin als Schuldentilgung, also lediglich nach ihrer negativen Seite hin betrachtet und das positive Element der Gnadeneingießung unberücksichtigt läßt (de or. c. 7 Oe. I. 562; ähnlich de bapt. c. 11 Oe. I. 630: in quem enim tingueret (sc. Dominus)? in paenitentiam? . . . in peccatorum remissionem? . . . in Spiritum Sanctum).

[3]) ipsum fidei sacramentum (adv. Marc. l. I c. 28 Oe. II. 81).

Weil so die Taufe den Heilswert aus ihrem übernatürlichen Wesen schöpft, ist ihre Spendung gültig auch ohne Zutun des Menschen, ja selbst, wenn der Mensch offenbar unwürdig erscheint.[1]) Die Gottesgabe der Sündentilgung ist dem Täufling von vornherein garantiert (salvum a. a. O.); nur muß sich der Täufling diese sakramentale Wirkung besonders zueignen (elaborandum est, ut eo pervenire contingat a. a. O.). Versäumt er dies, so kann er durch seinen unwürdigen Empfang allerdings die Menschen täuschen, nicht aber Gott.[2]) Tertullian unterscheidet also genau zwischen gültigem und würdigem Empfang. Ausdrücklich erwähnt und widerlegt er im weiteren die andere geltende Anschauung, welche die sakramentale Wirkung selbst ohne persönliche Würdigkeit eintreten läßt.[3])

Doch ist dieses Heilssakrament nicht als rein mechanischer Vorgang zu deuten. Was die Taufgnade für den Einzelnen erst wirksam macht, ist die eigene persönliche Hingabe, der Glaube, untersiegelt durch das Bekenntnis von Vater, Sohn und Geist.[4]) Dieser Glaube hat vor

---

[1]) neque ego renuo divinum beneficium, i. e. abolitionem delictorum, inituris aquam omnimodo salvum esse (de paen. c. 6 Oe. I. 654).

[2]) quantascunque tenebras factis tuis superstruxeris, Deus lumen est (de paen. c. 6 Oe. I. 654).

[3]) quidam autem sic opinantur, quasi Deus necesse habeat praestare etiam indignis quod spopondit et liberalitatem eius faciunt servitutem (de paen. c. 6 Oe. I. 655). — Seiner gewöhnlichen Methode gemäß widerlegt T. diese Anschauung indirekt, indem er dartut, wie Gott nach dieser Theorie zum Wohltun förmlich genötigt würde. Da aber eine solche Nötigung doch auf die Dauer nicht bestehen könnte, würde er auch in diesem Falle seine Gabe zurücknehmen müssen. — Kellner a. a. O. I. S. 283 deutet diesen Gedanken T.s von der Nötigung Gottes als Einwurf seiner Gegner, nicht als Element seiner eigenen Widerlegung, verkennt aber dadurch den ganzen Zusammenhang. — Nach dem Dargelegten hat auch E. Treibel, Die Anschauung der okzidentalischen und afrikanischen Kirche über die Ketzertaufe, Königsberg 1866, S. 11 unrecht, wenn er annimmt, die afrikanische Kirche hätte keine Unterscheidung zwischen erlaubter und gültiger Taufe gekannt.

[4]) de bapt. c. 6 Oe. I. 625: Ita et angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto.

Christus schon allein genügt zur Beseligung, wie die Heilsgeschichte Abrahams zeigt; er heiligte wohl auch die Apostel (de bapt. c. 12 Oe. I. 632). Mit der Erweiterung des Glaubensinhaltes bedurfte aber der vordem „nackte" Glaube gründlicherer, umfassenderer Aussprache im Symbol des Taufsakramentes. Letzteres erscheint sonach, wie eine notwendige „Hülle" (vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda) des einfachen Glaubens, macht also keineswegs subjektive Tätigkeit entbehrlich, sondern notwendig.[1])

Die Tauffirmung ist demnach das objektiv gnadenwirkende Mittel κατ' ἐξοχήν, in ihr wirkt sich das Gnadeninstitut der Kirche vor allem aus. Mit liebevoller Ausführlichkeit spezialisiert Tertullian ihre Wirkungen: „Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele von der Makel befreit werde; das Fleisch wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde; das Fleisch wird bezeichnet, damit auch die Seele geschirmt werde; das Fleisch wird durch Handauflegung überschattet, damit auch die Seele durch den Hl. Geist erleuchtet werde" (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478).

Neben der Taufe betont Tertullian als ordentliches Heilsmittel der Kirche auch die Eucharistie.[2]) Wenn die Tauffirmung das Leben des Hl. Geistes gibt, so bewahrt und nährt es die Eucharistie durch das heilige Brot, in welchem Christus gegenwärtig lebt (de or. c. 6 Oe. I. 561). Täglich spendet es der Priester, freilich oft mit unwürdigen, götzendienerischen Händen. Abschlagen soll man diese Hände, denn sie mißhandeln den Leib des Herrn (de idol. c. 7

[1]) fuerit salus retro per fidem nudam ante domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem, resurrectionemque eius, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda, nec potest iam sine sua lege. Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta (de bapt. c. 13 Oe. I. 632).

[2]) eucharistiae sacramentum (de cor. c. 3 Oe. I. 421); corpus Domini (de or. c. 14 Oe. I. 566); corpus Dominicum (de pud. c. 9 Oe. I. 811); corpus et sanguis Christi (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478); sacramentum panis et calicis (adv. Marc. l. V c. 8 Oe. II. 296); visceratio Dominicae gratiae (adv. Iud. c. 14 Oe. II. 740); opimitas Dei (de pud. c. 2 Oe. I. 811).

Oe. I. 75). Heimlich genießt es der christliche Gatte vor jeder anderen Speise, damit es nicht der heidnische Eheteil als giftig beargwöhnt (ad ux. l. II c. 5 Oe. I. 690). Die Mahlzeit Gottes ist dies, darum flieht der Christ das schändliche Mahl der Dämonen (de spect. c. 13 Oe. I. 43). An diesem „Sakramente des Brotes und Kelches" zerbricht der öde Phantasmenglaube des Marcion; es erweist ja wie nichts anderes die Wirklichkeit des Leibes und Blutes des Herrn.[1]) So oft Tertullian von der Tauffirmung redet, vergißt er nie, die Eucharistie anzufügen (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; de praescr. haer. c. 40 Oe. II. 34. 38[2]). Schon in ihrer liturgischen Aufeinanderfolge ist ihm die innere dogmatische Zusammengehörigkeit beider Sakramente klargelegt: recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum S. S., et anulum denuo signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus, et recumbet eo in thoro (de pud. c. 9 Oe. I. 810 sq.; de bapt. c. 20 Oe. I. 640[3]).

Man sieht: Tauffirmung und Eucharistie sind die gewöhnlichen, gottverordneten Lebensquellen des Christen. Aus ihnen befriedigt er alle religiösen Bedürfnisse; in ihnen gelangt zunächst die Gnadenkirche zu Bestand und Lebensäußerung.

Tertullian hat aber in seiner katholischen Zeit den Begriff einer Gnadenkirche zu tief erfaßt, als daß er ihr Wirken auf die Zahl der Taufunschuldigen allein beschränkt

---

[1]) proinde panis et calicis sacramento iam in evangelio probavimus (cf. adv. Marc. l. IV c. 40) corporis et sanguinis Dominici veritatem adversus phantasma Marcionis (adv. Marc. l. V c. 8 Oe. II. 296).

[2]) Kolberg a. a. O. S. 115 u. Probst, Liturgie etc. S. 207 deuten in dem Ausdrucke »amen in sanctum proferre« (de spect. c. 25 Oe. I. 57) sanctum fälschlich auf die Eucharistie, weil der Gegensatz zu dem »gladiatori testimonium reddere« dies erfordere. Allein sowohl vorher wie nachher ist von dem Gebete ausschließlich die Rede, spez. von dem doxologischen Lobpreise. Das Amen schließt also nur dieses Gebet ab. Sanctum bezieht sich auf das vorausgehende wie nachfolgende Deus.

[3]) Die schwierigen, einem objektiven Gnadencharakter der Eucharistie scheinbar widersprechenden Stellen T.s und deren Aufhellung siehe bei C. L. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians, Gotha 1874; Adhémar d'Alès a. a. O. S. 356 ff.

hätte. Die Kirche verglich er mit der Tenne, gefüllt mit einem wirren Haufen von Gläubigen, mit Weizen und Spreu.[1]) Es entging ihm nicht, daß eine traurige Vielheit in der Gemeinde dem hohen Ideale christlicher Vollkommenheit tatsächlich nicht in allweg nachkam und sich durch mehr oder minder bedeutende Fehltritte der Gnadengemeinschaft mit Gott und seiner Kirche beraubt hatte. Sollte die Kirche auf deren Erlösung verzichten, vergessend des hohen Berufes des guten Hirten, der auch dem verlorenen Schäflein noch nachgeht? Die eigene trotzige Willensnatur hätte wohl lieber diese Frage verneinen mögen oder zum mindesten das eigene Blut als Sühnpreis gefordert. Von Anfang an stand es ja bei ihm fest: höchstens das eigene Martyrium vermag gleich der Taufe gewisse und völlige Reinheit zu bringen (certa salus, secunda regeneneratio, Scorp. c. 6 Oe. I. 512; secundum lavacrum, de bapt. c. 16 Oe. I. 634; secunda intinctio, de pat. c. 13 Oe. I. 611). Freilich sollte auch ein derartiges Bußmittel nicht vonnöten sein nach dem Grundsatze des echten Christen: „semel delicta diluuntur!" (de bapt. c. 15 Oe. I. 634). „Den Rückfall dem ewigen Feuer!" (de bapt. c. 8 Oe. I. 627). „Wer einmal in Christus getauft, bleibt immerdar rein" (de or. c. 13 Oe. I. 565).

Doch Tertullian kann es verstehen, wenn die Not des täglichen Lebens die Kirche zu milderer Bußauffassung bestimmt hat. Und darum fügt er, wenn auch widerstrebend, zu den ordentlichen Sakramenten der Tauffirmung und Eucharistie als außerordentliches noch jenes der Kirchenbuße hinzu. Allerdings sucht er diese möglichst in seinem Geiste zu deuten und des reinen Gnadencharakters zu entkleiden (s. § 15), allein auch in dieser individuellen Färbung verrät seine Buße immer noch sakramentalen Beruf. Wenn auch dem Wesen nach etwas rein Menschliches (munus humanum condicione, de bapt. c. 10 Oe. I. 629), ist ihre Einsetzung nicht von Menschen-, sondern von

---

[1]) haec (scil. persecutio) pala illa, quae et nunc dominicam aream purgat, ecclesiam scil., confusum acervum fidelium eventilans et discernens frumentum martyrum et paleas negatorum (de cor. c. 1 Oe. I. 462 sq.).

Gottesgnaden.[1]) Als solche erwirkt sie unsichtbare Begnadigung schon im Diesseits in der Kraft der Fürbitte der in Christus allmächtigen Gläubigen.[2]) Der Begnadigungsakt selbst fällt mit der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft durch den Bischof zusammen.[3]) Bei aller subjektiven Ten-

[1]) haec igitur venena eius (sc. diaboli) providens Deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat (de paen. c. 7 Oe. I. 657).

[2]) in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi, cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat (de paen. c. 10 Oe. I. 661).

[3]) Preuschen a. a. O. S. 11 und P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, Paris 1902 p. 76 geben dieses Resultat für die montanistische Schamschrift, nicht aber für die katholische Bußschrift zu. Letzteres gewiß mit Unrecht. Aus der Bußschrift erhellt:

1. Das Bußverfahren ist kein lebenslänglicher, sondern ein abgeschlossener, vorausbegrenzter Akt, denn nachher besteht wieder die Möglichkeit der Sünde, aber die kirchliche Unmöglichkeit der Wiederaufnahme: sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est? Habes, quod iam non merebaris; amisisti enim, quid acceperas ... iterato beneficio gratus esto, nedum ampliato (de paen. c. 7 Oe. I. 657. 658).

2. Die Wirkungen dieses Bußverfahrens sind denen der Taufe ähnlich. Wie das Taufsakrament den Riegel der Vergebungstüre darstellt, der dem Bekehrten das Innere des Hauses aufschließt, so ist auch die Exomologese ein Öffnungswerkzeug zu dem inneren Heiligtume, freilich zweiter Ordnung, weil im Vestibul des Hauses zu finden: collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat (de paen. c. 7 Oe. I. 657). Gleich der Taufe bewirkt also auch die Exomologese die Wiederaufnahme in die Heilsgemeinde. Sie ist secundum subsidium (de paen. c. 12 Oe. I. 664); ultima spes, residuum auxilium (de paen. c. 7 Oe. I. 656). Deshalb die Mahnung: iterato beneficio gratus esto, reconciliari adhuc potes (de paen. c. 7 Oe. I. 658). Vgl. auch peccator restituendo sibi (c. 12 Oe. I. 664); Adam exomologesi restitutus in paradisum suum l. c.; iterata valetudo (c. 7 Oe. I. 658); die Gegensätze peccare — paenitere, periclitari — liberari etc.

Mit Unrecht findet Preuschen a. a. O. S. 13 hier einen Anklang an Hermas, wo die Notwendigkeit der christlichen Tugend an dem Bilde von Jungfrauen gezeigt wird, durch deren Hände jeder Heilsbeflissene hindurchgehen muß (Sim. IX, 4. 13 ff.). Offenbar will hier Hermas nicht die

denz wahrt so Tertullian den großen Grundgedanken: es gibt einen sakramentalen Sündennachlaß durch die Kirche auch nach der Taufe. Hermas gefiel sich noch in der beschränkten Anschauung, daß die Buße nicht nur Ausnahmemittel für den Gläubigen, sondern auch für die ganze Kirche sei. Das Pathos des Jubiläumspredigers hatte ihn wohl hierzu verleitet. — Tertullian streifte diese Einseitigkeit ab. Durchweg stellte er das Bußinstitut als bleibende Einrichtung der Kirche dar. Nur beschränkte er in Anlehnung an Hermas deren Gebrauch für den Büßer auf einen einzigen Fall: sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra (de paen. c. 7 Oe. I. 657).

Mit der Anerkennung einer sakramentalen Kirchenbuße war auch der Glaube an deren umfassende, keine Sünde ausschließende Wirkungskraft bedingt. Bezogen sich die Nachstellungen des Teufels auf alle Gebiete der Sittlichkeit, so war auch für den Christen ein Rückfall auf allen diesen Gebieten möglich und demzufolge ein allumfassender Sündennachlaß gefordert (vgl. de paen. c. 7 Oe. I. 657). In der Tat konnten nach der Anschauung des katholischen

---

Art und Weise der Kirchenbuße, sondern die Heilsbedeutung der christlichen Tugend überhaupt illustrieren. — Das zweite Bild des Hermas, auf welches Preuschen Bezug nimmt, ähnelt allerdings dem Bilde unseres T.: die Sündenreinen dürfen in den Turm der Heilsgemeinde einziehen, die Büßer dagegen verbleiben in der ersten Mauer (Sim. VIII). Allein — und das ist der bedeutsame Unterschied der beiderseitigen Vorstellungen — T. läßt es bei diesem Bilde nicht sein Bewenden haben, sondern führt es weiter bis zum vollen Eingange der Büßer in die Heilsgemeinde.

3. Das Bußverfahren wird durch die Absolution abgeschlossen. Ausdrücklich nennt sie T.: an melius est, damnatum latere quam palam absolvi (de paen. c. 10 Oe. I. 662). Gegensatz ist hier nicht bloß, wie Preuschen deutet (S. 12), damnari — absolvi; sondern vor allem latere — palam. Wie sich das »latere« auf das Diesseits bezieht, so notwendig auch das »palam«, umsomehr, als ja durchaus von einem kirchlichen Bekenntnis die Rede ist. Das »palam absolvi« bezeichnet darum den feierlichen Begnadigungsakt vor der Kirche im Gegensatze zu dem sonst ebenfalls schon im Diesseits drohenden, im Gewissen sich vollziehenden göttlichen Verdammungsurteil (damnatum latere). Es ist dieselbe Alternative, die auch Irenäus den zur Häresie verführten Weibern stellt (adv. haer I, 13. 7). — Vgl. übrigens auch Neander, Antignostikus, S. 200 N. 2.

Tertullian alle Sünden, die Kapitalvergehen der Idololatrie, der Unzucht und des Mordes nicht ausgenommen, ein zweites Mal durch die Exomologese Sühnung finden, wie auch den Thyatirenern nach dem Genuß des Götzenopferfleisches und unzüchtigem Tun wieder Buße gewährt ward.[1]) Tertullian hielt es für gut, selbst die Katechumenen über diese umfassende Wirkungskraft der zweiten Buße zu belehren und ängstliche Gemüter damit zu beruhigen. Wenn auch verblümt, so zählte er ihnen doch nicht undeutlich alle Hauptvergehen auf, die durch Teufelstrug möglich und durch die zweite Buße tilgbar sind: die unzüchtige Begier der Augen und die Apostasie des Furchtsamen erwähnt er ebenso wie weltlichen Sinn und häretische Verkehrtheit.[2]) Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, der hungernd die unreinen Schweine hütet, findet in der Volkskatechese seine umfassendste, trostvollste Deutung.[3]) Tertullians Bußlehre klingt in den Ton frohester Zuversicht aus, den keinerlei Einschränkung trübt: heus tu, peccator, bono animo sis! vides, ubi de tuo reditu gaudeatur (de paen. c. 8 Oe. I. 658).

Die Gnadenkirche des Tertullian stand darum im Prinzip allen Sündern offen,[4]) selbst den eigentlichen Kapitalvergehen.

---

[1]) id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat. Desertam dilectionem Ephesiis imputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobrat, . . . Pergamenos docentes perversa reprehendit (de paen. c. 8 Oe. I. 658).

[2]) si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, aut animum illecebris saecularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine evertere, aut a via certa perversis traditionibus detorquere (de paen. c. 7 Oe. I. 657).

[3]) si paeniteat ex animo, si famem tuam cum saturitate mercenariorum paternorum compares, si porcos immundum relinquas pecus . . . tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat (de paen. c. 8 Oe. I. 659).

[4]) Vgl. G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, S. 116: In der montanistischen Verweigerung der Absolution für alle Todsünden »liegt ein entschiedener Gegensatz zu dem in der Kirche geltenden Prinzip der Absolutionsfähigkeit aller bereuten Sünden«. Ähnlich A. d'Alès l. c. p. 273: les paroles — dans la pénitence — donnent clairement à entendre que Dieu a mis dans l'Église un pardon pour des fautes graves, telles que l'impudicité, l'ambition, l'apostasie ou l'hérésie.

Naturgemäß waren je nach dem Tiefstande einer Sünde auch die Bedingungen verschieden, unter denen die Aufnahme in die Gnadengemeinschaft erfolgen konnte. Für die vollendete Idololatrie — summa offensa (de spect. c. 2 Oe. I. 20), caput iniustitiae, principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii (de idol. c. 1 Oe. I. 67. 69) — scheint Tertullian von Anfang an eine lebenslängliche Buße gefordert zu haben.[1]) Alle symbolischen Tiere nimmt er noch in die Arche der Kirche auf: Raben, Weihen, Wölfe, Hunde, Schlangen; nur keine Götzendiener (de idol. c. 24 Oe. I. 107). Dagegen fand die erzwungene Apostasie nach geleisteter Buße wieder Nachlaß.[2]) Ebenso war auch die Buße der Unzüchtigen zeitlich beschränkt. Mit Hochachtung zitiert er in seiner katholischen Gebetsschrift noch den gegen die Unkeuschen äußerst milden Hermas (de or. c. 16 Oe. I. 567), denselben, welchen er nachmals, da er zeitliche Buße und Wiederaufnahme für gewisse Sünden verwirft, nicht genug als „Ehebrecher-Patron“ schmähen kann (de pud. c. 10 Oe. I. 813[3]).

[1]) quicunque fluctus eius sc. idololatriae offocant, omnis vertex eius ad inferos desorbet (de idol. c. 24 Oe. I. 106 sq.).

[2]) T. scheidet diesen unfreiwilligen Abfall ausdrücklich von der freiwilligen apostasia ex fide, im Anschluß an Hermas Sim. IX, 21. 26; vgl. apol. c. 2 Oe. I. 121: vel ne compulsus negare non ex fide negarit et absolutus ibidem post tribunal de vestra rideat aemulatione iterum Christianus? Der unter Martern abgefallene Christ steht ihm höher als der niedrige Flüchtling (de fug. c. 10 Oe. I. 479). Selbst in der extrem rigoristischen Schamschrift befürwortet er dessen Wiederaufnahme (de pud. c. 22 Oe. I. 847). — Doch scheint auch der Gegenstand der Idololatrie bei der Aufnahme berücksichtigt worden zu sein. Die Verehrung toter Kaiser ist z. B. »Idololatrie zweiten Ranges« (de cor. c. 10 Oe. I. 439).

[3]) Mit Unrecht beruft man sich hierfür auch auf die Geduldschrift (de pat. c. 12 Oe. I. 608): at enim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet, quid mirum, quod etiam paenitentiae ministrat (sc. patientia), solitae lapsis subvenire cum disiuncto matrimonio (ex ea tamen causa, qua licet seu viro seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri) haec expectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inituris salutem? Quantum boni utrique confert? Alterum adulterum non facit, alterum emendat. — Weder hat Rhenanus recht, wenn er diese Ehescheidung auf eine Mischehe mit den Heiden bezieht; noch kann man darunter mit La Cerda

Ausdrücklich gesteht er es selbst in seiner montanistischen Schamschrift, daß er in der kirchlichen Unzuchtsfrage einen „Fortschritt“ in seinen Anschauungen konstatieren könne.[1])

Erst allmählich muß sich darum in der afrikanischen Kirche, gewiß nicht ohne phrygische Beeinflussung, die strengere Anschauung durchgesetzt haben, welche auch für Unzucht und den ohnehin seltenen Mord lebenslängliche Buße verlangte. Tertullian kennt anfangs diese Trias nicht. In der Taufschrift (de bapt. c. 4 Oe. I. 623) spricht er von der macula idololatriae aut stupri aut fraudis; ähnlich nennt er in der Schutzschrift (apol. c. 2 Oe. I. 118) homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam, et cetera scelera. Ebenso in c. 11 (Oe. I. 159): impii quique in parentes et incesti in sorores et maritarum adulteri et virginum raptores et puerorum contaminatores et qui saeviunt et qui occidunt et qui furantur et qui decipiunt . . . Nicht anders in den Schauspielen (de spect. c. 3 Oe. I. 22): aperte positum est non occides, non idolum coles, non adulterium, non fraudem admittes. Ähnlich in c. 20 (Oe. I. 52): spectat et latrocinia, spectat et falsa et adulteria et fraudes et idololatrias et spectacula ipsa. Selbst in der montanistisch angehauchten Schrift de idololatria zählt er unterschiedslos auf: idololatria, homicidium, adulterium et stuprum, fraus, wenn er auch von der Trias bereits zu wissen scheint (de idol. c. 11 Oe. I. 84).

Jedenfalls bestand aber die Trias bereits zu der Zeit, als Kallixt sein berühmtes Bußedikt erließ.[2]) Doch wenn

ein divortium propter adulterium verstehen. Es ist hier lediglich auf den christlichen Gebrauch angespielt, während der Bußzeit des einen Gatten sich der ehelichen Rechte zu enthalten. Vgl. Herm. Mand. IV, 1, 10.

[1]) Vgl. de pud. c. 1 Oe. I. 792. 793: erit igitur et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi iu notam levitatis obiectent. Nunquam societatis repudium delicti praeiudicium est . . . non suffundor errore quo carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco. Nemo proficiens erubescit . . .

[2]) O. Pfülf in der Zeitschrift f. kath. Theologie, 1887, S. 720 bestreitet dies mit Unrecht. Der Vorwurf der Unkonsequenz, welchen T.

auch nunmehr auf diesen Kapitalvergehen stete Kirchenbuße lastete, so war ihnen deswegen — im Gegensatze zu der späteren montanistischen Ausschreitung — keineswegs die sakramentale Wirksamkeit der Kirche entzogen: ihre Buße hatte denselben unfehlbar wirksamen Charakter, wie jene der Kleinsünden, wenn auch die kirchliche Zuwendung der Begnadigung erst mit dem Lebensende eintrat. Eben darum galten sie nach wie vor als Glieder der Kirchengemeinschaft, sie gehörten zum Leibe Christi (de paen. c. 10 Oe. I. 661). Weil und insofern sie die Kirchenbuße auf sich nahmen, war ihnen das ewige Heil garantiert.

Der allumfassende Nachlaßwille, den Tertullian in seiner katholischen Zeit der Kirche zuspricht, findet auch in der ungefähr gleichzeitigen Praxis anderer Kirchen seine Bestätigung. So verkündet Hermas in der römischen Kirche allgemeine, wirksame Bußgelegenheit (Sim. VIII, 11; IX, 7); selbst für die Ehebrecherin (Mand. IV, 1); ja auch für den böswilligen Apostaten, wenn auch immerhin dessen symbolische Zweige erfahrungsgemäß dürr und von Motten zerfressen werden (Sim. VIII, 6; IX, 26).

Ebenso nahm man in der Lyoner Kirche unter gewissen Voraussetzungen Abgefallene wieder in die Gemeinschaft auf (Euseb. H. E. V. 1. 46. 48). Dionysius von Korinth mahnt ausdrücklich zu solcher Milde (Euseb. H. E. IV. 23) etc.

Erst der sich auswirkende enkratitisch rigoristische Geist, der zuletzt im Montanismus feste Formen gewann, mochte auch hier eine allgemeine Verschärfung der Kirchendisziplin verschuldet haben. Je mehr sich dieser Rigorismus

---

dem Papste Kallixt macht, weil er die Unzucht allein aus dem festen Gefüge der drei Kapitalsünden gerissen, wäre unbegreiflich, wenn nicht wirklich schon die derzeitige Kirchenpraxis jene Kapitalsünden mit dem gleichen Reservat belegt hätte: quis eam talibus lateribus inclusam, talibus costis circumfultam a cohaerentium corpore divellet . . . ut solam eam secernat ad paenitentiae fructum? . . . Igitur aut nec illis aut etiam nobis paenitentiae subsidia convenient (de pud. c. 5 Oe. I. 799 sq; cf. c. 9 Oe. I. 810): si Christianus est, qui acceptam a Deo patre substantiam utique baptismatis . . . prodigit ethnice vivens . . . iam non moechi et fornicarii, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient.

entwickelte, desto näher lag die Gefahr, daß man von der faktischen zur prinzipiellen Verweigerung der Rekonziliationsbefugnis fortschritt. In der Tat stellte denn auch der Montanismus oder vielmehr der montanistisch gewordene Tertullian zuerst die Unterscheidung von vergebbaren und unvergebbaren Sünden auf (II. Abschn. § 4).

§ 12. Die Heilsbedeutung der Kirche als Mittlerin der Gnade — mater ecclesia.

So hat sich denn die Kirche Tertullians nicht bloß als Kirche der Lehre und Disziplin, sondern auch als Gnadenkirche erwiesen. Gnadenmutter zu sein, ist ihr hohes Vorrecht vor den Afterkirchen, die nicht einmal das Sakrament der Wiedergeburt gültig spenden können (de bapt. c. 15 Oe. I. 633). Sie allein ist die „wahre Mutter der Lebendigen" (vera mater viventium, de an. c. 43 Oe. II. 526), die gleich der freien Gefährtin Abrahams nicht Knechte des Gesetzes, sondern Kinder der Freiheit gebiert.[1])

Und wie sie den Kindern das Leben gibt, so zieht sie dieselben auch groß: einer „sorgenden Mutter" gleich leitet sie die gebenedeiten Neuchristen an, „sobald sie dem Taufbade entstiegen, zum erstenmale mit den Brüdern die Hände zum Gebete zu erheben und die Gnadenschätze zu erflehen" (de bapt. c. 20 Oe. I. 640). Ja selbst leibliche Nahrung bietet ihre „mütterliche Brust" bedrängten Brüdern, vorab den Märtyrern (ad mart. c. 1 Oe. I. 3). Wie beklagenswert sind die Häretiker, die keine solche Kirche haben: „ohne Mutter, ohne Heimat irren sie wie Verbannte umher" (de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 41). Ganz anders der wahre Christ: die Liebe zur „Kirchenmutter" verdrängt ihm alle irdische Liebe; [2]) ihr vor allem hat er sich verpflichtet, weil von ihr seine Größe.[3])

---

[1]) super omnem principatum generans . . . mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam« (adv. Marc. l. V c. 4 Oe. II. 284).

[2]) haeredes scilicet Christianus quaeret saeculi totius exhaeres. Habet fratres, habet ecclesiam matrem (de monog. c. 16 Oe. I. 786).

[3]) . . . aliud super omnem principatum generans, vim, dominationem,

Man sieht: Tertullian faßt die Kirche nicht bloß als Hilfsbegriff für die Gesamtheit der Geheiligten, ihm ist sie ungleich mehr: eine Realität für sich und zwar nicht bloß eine lebendige, sondern vorab eine belebende. Sie ist ihm nicht nur Heilsgemeinde, sondern Heilsanstalt, das Sakrament schlechthin. Sie birgt ihm die Schätze des Lebens ausschließlich, alles Leben kommt von ihr, sowie sie hinwieder alles aus Christus schöpft, dem sie entstammt wie Eva dem Adam.[1]) Der Gedanke des Apostels von der Brautschaft der Kirche zu Christus ist ihm wie keiner geläufig: wie Salomon hat sich Christus seine Braut aus den Heiden geholt und mit der Mitra geschmückt (adv. Marc. l. IV c. 11 Oe. II. 182). Er nährt und pflegt sie wie sein eigenes Fleisch (l. V c. 18 Oe. II. 328 sq.). Der Geist Christi ist deshalb in der ganzen Kirche wach; er ist es, der betet und sühnt für die gefallenen Brüder (in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus, de paen. c. 10 Oe. I. 661).

Diese innige Lebensbeziehung zu Christus erhebt die Kirche in den Augen des Tertullian über alle geschöpflich irdische Welt. Sie ist ihm die domina mater (ad mart. c. 1 Oe. I. 3) und steht als solche nicht außerhalb des Verhältnisses Gottes zu den Gläubigen, sondern vermittelnd innerhalb. Wie Tertullian die Sakramente nicht als moralische, sondern physische Ursachen der Gnade auffaßt, so betrachtet sein realistischer Sinn auch das große Sakrament der Kirche als physischen Gnadenträger, gleichsam als sekundäre Gnadenquelle. Darum hat ihm die Kirche durchaus himmlischen Charakter. Sie ist der Himmel selber.[2]) Ihre Herkunft und ihre Heimat, ihr Denken und ihre Würde

---

et omne nomen, quod nominatur, non tantum in hoc aevo, sed et in futuro, quae est mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam . . . (adv. Marc. l. V c. 4 Oe. II. 284).

[1]) si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius vera mater viventium figuraretur ecclesia (de an. c. 43 Oe. II. 626).

[2]) quale est enim de ecclesia dei in diaboli ecclesiam tendere? de caelo, quod aiunt, in caenum? (de spect. c. 25 Oe. I. 57).

ist im Himmel.[1]) Sie ist die rechte himmlische Arche, von wannen die Friedenstaube des Hl. Geistes kommt.[2]) In mystischer Glut verwebt er dieses himmlische Reich mit dem erträumten, wunderbaren Jerusalem „göttlichen Ursprungs", das „auf tausend Jahre nach der Auferstehung vom Himmel gebracht wird", vorausverkündet als „unsere Mutter da droben" (Gal. 4, 26) von dem Apostel (adv. Marc. l. III c. 24 Oe. II. 156). Von dieser „einen Kirche in den Himmeln" empfängt zumal das Taufsakrament seinen lebensvollen Gehalt (unus deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis, de bapt. c. 15 Oe. I. 633).

Die Heiligungskraft der Kirche ruht demnach bei Tertullian in ihrer himmlischen Wesenheit. Sie ist der Himmel, vom Himmel, im Himmel. Sie ist die Mutter der Lebendigen, weil durchlebt von himmlischen Kräften. So gewinnt bei Tertullian die Bezeichnung der Kirche als „Mutter" ihren Vollsinn. Die Kirche ist nicht bloß Hebamme, die werkzeuglich der Wiedergeburt aus dem Hl. Geiste assistiert, sie ist physische Gebärerin, die aus ihrem eigenen vollen Leben neues Leben weckt.

Ja, die Betrachtungsweise der Kirche als himmlische Heilsursache tritt bei Tertullian so sehr in den Vordergrund, daß ihr irdisches, sichtbares Wesen nicht unmerklich darunter leiden muß. Besonders läßt sich dies an einer vielbesprochenen Stelle der katholischen Gebetsschrift nachweisen. Weil diese Stelle ein helles Licht über die schon anfänglich spiritualistisch angehauchte Kirchenauffassung des Tertullian breitet, müssen wir sie im Wortlaute wiedergeben:

Item in patre filius invocatur. Ego enim, inquit, et pater unum sumus. Ne mater quidem ecclesia praeteritur. Siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. Uno igitur genere aut vocabulo

[1]) scit se peregrinam in terris agere inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere (apol. c. 1 Oe. I. 113).

[2]) columba S. S. advolat, pacem dei adferens, emissa de caelis, ubi ecclesia est arca figurata (de bapt. c. 8 Oe. I. 627).

et deum cum suis honoramus et praecepti meminimus et oblitos patris denotamus (de or. c. 2 Oe. I. 556. 557; Wissowa p. 182). Sein nächster Zweck ist, hiermit darzutun, wie mit der Vaterunser-Anrede nicht bloß die Anrufung des Sohnes, sondern auch die Erwähnung der Kirche als der Mutter verknüpft sei. Der Name „Vater" sei ein beziehungschaffender Begriff: er bedingt einerseits das Kind (filius), anderseits die Mutter (ecclesia). Sobald wir darum „Vater" beten, erinnern wir uns auch an den Sohn und die Mutter. — Denkt sich nun Tertullian diese „Mutter" rein göttlich wie „Vater" und „Sohn", als identisch mit dem belebenden Hl. Geiste? Die innige Beziehung zu Vater und Sohn wie die auffallende Nichtberücksichtigung des Hl. Geistes als solchen legt dies nahe. In seiner montanistischen Zeit hat er zudem ausdrücklich diesen Hl. Geist als das eigentlichste Element der Kirche erklärt.[1]) — Allein, es ist nicht zu vergessen: Tertullian schrieb seine Gebetsabhandlung unstreitig noch als Katholik — nach der nahezu übereinstimmenden Anschauung der Chronologen.[2]) Als Katholik kennt er aber nach dem Dargelegten nur eine „Kirche", die Gesetzeskirche, die durch den Besitz der Gnadenmittel zugleich auch Gnadenkirche wird.[3]) Die ausdrückliche Unterscheidung der empirischen von der Gnadenkirche war bei ihm, wie wir später zeigen werden, das Resultat harter Geisteskämpfe, keinesfalls eine von Anfang an herrschende Lieblingsidee. Es ist darum ausgeschlossen, unter „Kirche" bereits hier die Dreifaltigkeitskirche seiner späteren Zeit zu

---

[1]) nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et F. et S. S. (de pud. c. 21 Oe. I. 844).

[2]) Vgl. E. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians in »Texte und Untersuchungen« von Gebhardt und Harnack, V., Leipzig 1889, S. 44 ff.

[3]) Wenn T. in der kath. Zeit von der »Kirche« und ihren Gnadenwirkungen redet, denkt er stets nur an die empirische, von den Aposteln gegründete Kirche, selbst in bewußter Unterscheidung von der Person des Hl. Geistes; vgl.: »in quem enim tingueret, scil. Dominus? ... in Spiritum S., qui nondum a patre descenderat? in ecclesiam, quam nondum Apostoli struxerant?« (de bapt. c. 11 Oe. I. 630).

erkennen: er begreift sie hier verständlich genug als die gottmenschliche Anstalt, die den Namen „Vater“ und „Sohn“ ihre Grundlage gegeben hat (de qua et Patris et Filii nomen), „Vater“, insofern sie ihm vermöge ihrer übernatürlichen Gebärkraft Kinder schenkt; „Sohn“, insofern diese in der Kraft Jesu lebendigen Kinder einen mystischen Christus darstellen. So bilden Vater, Sohn und Kirche (Deus cum suis) ein Verwandtschaftsverhältnis (unum genus), in dem eines das andere bedingt (siquidem in filio et patre mater agnoscitur).

Damit ist die Kirche allerdings mit besonderem Nachdrucke als notwendiges Glied in der Heilsoffenbarung und Erlösungskette anerkannt. Bei jedem Heilsakte ist ihre Wirksamkeit ebenso notwendig wie die der Trinität: necessario adicitur (sc. in baptismate) ecclesiae mentio, quoniam ubi tres i. e. Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est.[1])

Immerhin ist nicht zu verkennen, daß durch diese Auffassung einem rein geistigen Kirchenbegriffe stark vorgearbeitet war. Die Kirche schien im letzten Grunde schon nichts anderes mehr als die göttliche Kräfteauswirkung, als die große Offenbarung des Geistes, als der „Leib der heiligsten Dreifaltigkeit“ (corpus Trinitatis, de bapt. c. 6 Oe. I. 626). Letzterer Ausdruck muß um so bedeutungsvoller erscheinen, als er im Sprachgebrauche des Tertullian nicht so fast die physische Leiblichkeit zum Unterschiede von der geistigen Seele, als vielmehr die bestehende Wirklichkeit im Gegensatze zum leeren Gedankending (inane et vacuum) oder bloßem Wortschwall (vox et sonus oris) bezeichnen will (vgl. adv. Prax. c. 7 Oe. II. 661). Was an sich bloß eine Wesenseigenschaft der Kirche ist, ihr geistig göttlicher Charakter,

---

[1]) de bapt. c. 6 Oe. I. 626. — T. wurde äußerlich wohl auch durch die afrikanische Taufformel zu dieser Auffassung bestimmt, ebenso wie nachmals Cyprian. Die Taufe geschah auf die Trinität und die Kirche. Vgl. Cyprian ep. 70: sed ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis, nam cum dicimus: credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam intelligimus remissionem peccatorum nonnisi in ecclesia dari.

wird dadurch schon ziemlich unverblümt zum Wesenskonstitutiv erhoben. Die Kirche besteht nur als Geisteserscheinung. Das menschliche Element gelangt nicht zur genügenden Geltung. Viel korrekter ist die populäre Bezeichnung der Kirche als „Leib Christi", wie sie durch die Heilige Schrift eingeführt und auch von Tertullian verwendet wird (de mon. c. 13 Oe. I. 783; de an. c. 11 Oe. II. 573), oder als Christus selbst (de paen. c. 10 Oe. I. 661), insofern die menschliche Natur Christi auch eine menschliche Seite der Kirche nahelegt.

Jedenfalls war sich Tertullian der vollen Tragweite seiner Auffassung in dieser Periode noch nicht bewußt. Er hielt noch an der Identität der Gnaden- und Gesetzeskirche fest. Allein der Ansatz einer spiritualistischen Anschauungsweise war gegeben. Je entschiedener er in der Folge am einzelnen Christen alles rein Menschliche zu unterdrücken, sein Geistiges, Göttliches zu erheben bemüht war, desto rücksichtsloser begann er, auch am fortlebenden Christus auf Erden alles Menschliche zugunsten des Göttlichen zu leugnen: die „ecclesia" ward aus dem „corpus Trinitatis" zur „ecclesia spiritus".

Wie kam Tertullian zu dieser immerhin auffälligen Betonung des geistigen Elementes der Kirche? Hat bei ihm wirklich die „alte Auffassung von der Kirche", daß „die Kirche Erscheinung des Geistes und daher Gemeinschaft des Geistlichen sei" noch nachgewirkt? [1]) Oder waren vielmehr andere, weniger altehrwürdige Einflüsse maßgebend?

In keiner der altkatholischen Schriften begegnen wir einer rein geistigen Betrachtungsweise der Kirche: das öffentliche Sündenbekenntnis der Gläubigen-Gemeinde (Διδαχή 14, 1), die Opferfeier (15, 1) samt den Bischöfen und Diakonen beweisen schon für die Didache sattsam den empirischen Kirchenbegriff. Die hierarchischen Elemente bei Klemens von Rom und Ignatius von Antiochien zeigen die empirische Kirche schon in voller Entfaltung. Man könnte

---

[1]) So Harnack, Dogmengeschichte I S. 305.

höchstens bei Hermas ein Vorwalten der geistigen Auffassung verspüren, insofern auch er die Kirche als Offenbarung des Hl. Geistes,[1] als Idealkirche ohne Makel und Runzel,[2] vor allem zuerst geschaffen (Vis. II, 4, 1), zu fassen scheint. Hat Tertullian bei ihm gelernt? Gewiß ist, daß er den „Hirten" kannte; in der katholischen Periode schätzte er ihn als gewichtige Autorität, wie er selber andeutet,[3] seine Gedanken über die nur einmalige Bußmöglichkeit scheinen ausschließlich Hermas entlehnt, und wenn gerade Tertullian den Gegensatz des christlichen Glaubens und unchristlichen Lebens so scharf hervorkehrt, so klingt das wieder ganz auffällig an Gedanken des Hirten an.[4] In seiner montanistischen Zeit freilich hat er die Hirtenschrift als ehebrecherisch gebrandmarkt, weil sie die zweite Ehe erlaubte (Mand. IV, 4; vgl. de pud. c. 10 Oe. I. 813). Allein auch das spricht für eine intime Vertrautheit mit dieser Schrift, die um so erklärlicher ist, als gerade seine Zeit sich viel mit Hermas beschäftigte und über die Echtheit seines „Hirten" sogar in Kirchenversammlungen debattierte (de pud. c. 10 Oe. I. 813).

Wir gehen darum wohl nicht fehl, wenn wir der besonderen Betonung der Ideal- und Geisteskirche, wie wir sie bei Hermas finden, einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Bildung seines spiritualistisch angehauchten Kirchenbegriffes einräumen. — Allerdings: die Vollerklärung der „una ecclesia in coelis" gibt uns der Hirte keineswegs. Wir müssen darum noch andere Wurzeln suchen, und diese sprießen nicht auf römischem, sondern griechischem Boden. Klemens von Alexandrien, der große zeitgenössische Lehrer der Nachbarkirche, erhebt mit gnostischer Vorliebe das Wesentliche der Kirche über deren empirische Erscheinung: in der möglichst vollkommenen Angleichung der irdischen an die himmlische Kirche, in der Verklärung des fleischlichen zum geistigen Leibe Christi sah er das Ideal des

---

[1]) Der Hl. Geist spricht „ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας" Sim. IX, 1, 1.

[2]) Die Kirche ist der Leib, das Geschlecht der Gerechten Sim. IX, 18, 4.

[3]) Durch den Pastor des Hermas sucht er den Gebrauch, sich beim Beten zu setzen, zu erklären und zurückzuweisen (de or. c. 16 Oe. I. 567).

[4]) Sim. VIII, 9; Vis. III, 6.

Gnostikers.[1]) Das πνευματικὸν σῶμα wurde so wie nachmals mit einiger Abschattung bei Origenes ein Schlagwort des echten Kirchenmannes. Sollte es bei Tertullian, der zumal in der Folge so gerne das Ideale mit dem Realen, das „decet“ mit dem „debet“ identifizierte, kein freudiges Echo gefunden haben? Es steht außer Zweifel: die Schriften des alexandrinischen Gelehrten waren auch auf dem theologischen Büchermarkt Karthagos heimisch. Sein „Erzieher“ zumal hat dem Tertullian selbst schon zu wichtigen Arbeiten Stoff und Anregung geliefert.[2]) Auch sonst stand ja die griechische Kirche in innigem Wechselverbande mit Karthago — die Einheit mit ihr war selbst in Sachen der Sitte gar wünschenswert (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885). Wenn darum Tertullian besonders in seiner späteren Zeit so auffällig liebewerbend zu den griechischen Kirchen hinschielte und den Okzident vernachlässigte, so haben es ihm nicht bloß deren imposante Kirchenversammlungen angetan (de iei. c. 13 Oe. I. 873), sondern wohl auch der alexandrinische Weisheitsbrunnen, aus dem er geschöpft.

Ein griechischer Einschlag in Tertullians Gedankengewebe ist danach unverkennbar. Hat ihm der Okzident, zumal Rom, seine Lehr- und Gesetzeskirche gebildet, so holt er sich den Schlußstein seiner Gnadenkirche aus dem Orient, besonders aus Alexandrien. Es war ein schwieriges Beginnen für den Katholiken Tertullian, diese beiden im Prinzipe gegensätzlichen Elemente zu starker Einheit zu verschmelzen. War die Kirche Kirche des Geistes, dann hatte die empirische Kirchenmacht ihr Recht verloren, der Geist ließ sich nicht knebeln vom Zwange. Es war darum nur Entwicklungsnotwendigkeit, wenn sich in der Folge diese unnatürlichen Bande lösten.

Vorerst freilich suchte Tertullian den Kirchengeist noch der Disziplin zu verhaften, indem er die Träger der Disziplin auch als Träger des Geistes anerkannte.

---

[1]) Clem. Alex. Strom. VI, 15; VII, 14.

[2]) Nöldechen a. a. O. S. 95 behauptet diesen Einfluß besonders für die »Schauspiele«; vgl. dessen Aufsatz: Vom Nil zum Bagradas in den Theolog. Studien und Kritiken 59, 1886, S. 549 ff.

§ 13. Die Gnadenbeamten oder das spezifische Priestertum.

Der Beruf der domina mater ecclesia als heilbringende Mittlerin zwischen Gott und Mensch erheischte entsprechende Organe, die nicht in eigenem, sondern im Namen der christusdurchlebten Kirche deren innere, übernatürliche Lebenskräfte entbanden und den Heilsbedürftigen zuführten. Ein kirchliches Gnadenbeamtentum, ein spezifisches, von der sittlichen Führung der Einzelpersönlichkeit unabhängiges Priestertum im Sinne eines wirklichen Mittleramtes war damit von selbst gegeben.

Als erster unter allen Kirchenschriftstellern hat Tertullian dieser Vermittlungsstellung durch das dem jüdisch-heidnischen Opferritus entlehnte Wort „sacerdos" prägnanten Ausdruck verliehen. Der Bischof ist ihm summus sacerdos (de bapt. c. 17 Oe. I. 635). Aber auch den Presbytern erteilt er — freigebiger hierin als Cyprian — diesen Ehrentitel: ihre Amtsverpflichtungen nennt er die sacerdotalia munera (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39), disciplina sacerdotalis (de mon. c. 12 Oe. I. 781), sacerdotia (de praescr. haer. c. 29 Oe. II. 26), sacerdotale officium (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895); ihr Rang ist der ordo sacerdotalis (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 747 [1]). Ihre Stellung war dadurch in eine übernatürliche Sphäre erhoben — aus den Menschen genommen, stand der Priester über den Menschen, weil Vermittler zwischen ihnen und Gott. Die Priesterwürde ist

---

[1]) Das sonst zur Bezeichnung des Priesterstandes gebrauchte »ordo« besagt lediglich eine Rangklasse im Sinne des öfters verwendeten »honor« (vgl. de exh. cast. c. 7 Oe. I. 747; de virg. vel. c. 9 Oe. I. 897). Wohl gleichbedeutend mit dem κλῆρος der griechischen Gemeindeverfassung. Es gibt so gut wie einen ordo ecclesiae (de mon. c. 12 Oe. I. 781), ordo ecclesiasticus (de idol. c. 7 Oe. I. 75) auch einen ordo viduarum (ad ux. l. I c. 7; vgl. quantae in ecclesiasticis ordinibus, de exh. cast. c. 13 Oe. I. 757). Ordinari ist also keineswegs von der sakramentalen Bekleidung mit der Priesterwürde zu verstehen (vgl. de mon. c. 2 Oe. I. 782; de praescr. haer. c. 32 Oe. II. 30). Aber man kann auch nicht umgekehrt mit Ritschl a. a. O. S. 394 aus dieser allgemeinen Bedeutung von ordo schließen, das christl. Kirchenamt sei ursprünglich nicht aus einem gottesdienstlichen, sondern sozialpolitischen Verhältnisse hervorgegangen.

eine „göttliche Gabe“ und darum „nicht um Geld feil“.[1]) Weil göttlichen Ursprungs, ist sie auch unwandelbar — im Gegensatze zu dem Ämterwechsel der Häretiker;[2]) und nie Weibern zukömmlich wie bei den Irrlehrern.[3])

So zieht Tertullian zwischen dem Priester- und Laienstande eine scharfe Grenzscheide. Der Stand des Priesters ist „der höhere“, er ist servus maioris loci (de fug. c. 11 Oe. I. 480), im Gegensatze zum servus minoris loci, zum „gemeinen Volke“ (plebs, de iei. c. 13 Oe. I. 872; populus, c. 16 Oe. I. 876; turbae, de fug. c. 14 Oe. I. 491; unusquisque, Scorp. c. 10 Oe. I. 523).

In seiner annoch katholischen Taufschrift allerdings scheint Tertullian diesen wesentlichen Unterschied zwischen Priester und Volk zu übersehen.

Das Taufrecht wurzelt seiner hier niedergelegten Auffassung nach [4]) in dem persönlichen Tauftitel. Deshalb hat

---

[1]) praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti. Neque enim pretio ulla res dei constat (apol. c. 39 Oe. I. 257 sq.).

[2]) ordinationes eorum (sc. haereticorum) temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ... itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39).

[3]) ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere... forsitan et tinguere (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39; vgl. de bapt. c. 17 Oe. I. 636).

[4]) dandi quidem (scil. baptisma) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. Alioquin etiam laicis ius est. Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest. Nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes. Domini sermo non debet abscondi ab ullo. Proinde et baptismus, aeque dei census, ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competant, ne sibi adsumant dicatum episcopi officium (de bapt. c. 17 Oe. I. 635 sq.). — Kellner a. a. O. II. S. 55 verdunkelt die Nivellierungstendenz dieser Stelle, wenn er »ex aequo« im Sinne von »ex aequitate« übersetzt = »aus Billigkeit, aus Gerechtigkeitsrücksichten, der Gleichheit wegen«. Dem T. ist es offenbar darum zu tun, aus der Vollebenbürtigkeit der Laienchristen deren Vollrechte zu begründen. Ex aequo hat darum den strikten Sinn von Gleich-

der Laie an sich dieselbe Taufbefugnis wie Diakon, Priester und Bischof, weil ebenso getauft wie diese (alioquin etiam laicis ius est. Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest. Nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes etc.). Doch soll er der Kirchenordnung und des Kirchenfriedens halber (propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est) auf dieses Recht zugunsten des Klerus verzichten, sowie auch dieser selbst nach dem kirchlich geordneten Rangverhältnis zu taufen gehalten ist.

Scheint es nicht, als ob darnach die Grundlage der priesterlichen Tätigkeit überhaupt die Taufe und jene der Hierarchie die kirchliche Gesetzgebung sei? Zumal, wenn man diese seine Aufstellung mit späteren Äußerungen in derselben Frage vergleicht, die mit bündiger Klarheit das Priestertum ein allgemeines, die Hierarchie kirchenrechtlich nennen?

Doch es wäre verfehlt, wollte man Tertullians Priesterbegriff aus solch einzelnen, hingeworfenen Bemerkungen ergründen. Gewiß hat ja Tertullian nie über die Priesteridee so eigentlich reflektiert, nicht einmal, wie wir später sehen, in der montanistischen Zeit. Man darf deshalb auch seine diesbezüglichen theoretischen Aufstellungen nicht zu sehr betonen, sondern muß versuchen, aus den praktischen Aufgaben, die er dem Priester zuweist, die zugrundeliegende Priesteridee herauszuschälen. Gerade dieser sein praktischer Erfahrungsbegriff zeigt noch durchaus katholisches Gepräge: nicht als Privatperson oder Gemeindediener, sondern als Kirchenbeamter erscheint bei dem Katholiken Tertullian der Priester, d. h. als bestellter Vermittler der in der Kirche niedergelegten Gottesgnade.

Der sakramentale Mittlerberuf gehört außer dem Lehrberufe vor allem zum Kreise des sacerdotale officium.[1]) Das

---

heit, Unterschiedslosigkeit: vor der Taufe sind Laien und Ordinierte gleich, denn es gibt doch wahrhaftig noch keine Hierarchie unter den Katechumenen (nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes). Weil aber gleicher Tauftitel, darum auch gleiches Taufrecht. S. Neander a. a. O. S. 181.

[1]) non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec

„agere sacerdotem“ und das „ius sacerdotis“ begreift mit Vorzug Taufe und Opfer in sich.[1]) Erst das Priesterwort macht die Gnade Christi für die einzelnen Gläubigen frei und mitteilbar. Seine Anrufung zieht den heiligmachenden Geist auf die Wasser hernieder;[2]) „die heiligen Hände“, welche der Bischof bei der Firmung über „die gereinigten und gesegneten Leiber“ der Getauften breitet, entlocken „den Heilswassern der Taufe Klänge geistiger Erhabenheit, dem Künstler gleich, der auf der Wasserorgel spielt“.[3]) Dem Priester steht es zu, den Leib und das Blut des Herrn zu bereiten und den Gläubigen darzureichen (de idol. c. 7 Oe. I. 75; de cor. c. 3 Oe. I. 422), und indem er dieses Gottesmahl (coena Dei, de spect. c. 13 Oe. I. 43) feiert, erhebt er sich zum wahrhaften Opferpriester, der für die Lebendigen wie für die Abgestorbenen dem Herrn ein reales „Opfergebet“ entrichtet („sacrificiorum orationes“ [4]).

Ein „Gebetsopfer“ kann ja auch der Gläubige für sich darbringen: weil geistiges Opfer, ist es Gott ungleich wohlgefälliger als das fleischliche Opfer der Juden (adv. Iud. c. 5 Oe. II. 710). „Gott ist Geist und sucht Anbeter des Geistes.“ Die Christen allein sind darum die wahrhaften Anbeter und Priester, weil sie im Geiste beten und opfern.[5])

---

tinguere nec offerre nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895).

[1]) habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere ius sacerdotis. Digamus tinguis? Digamus offers? Quanto magis laico digamo capitale est agere pro sacerdote, cum ipsi sacerdoti digamo facto auferatur agere sacerdotem? (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 748).

[2]) igitur omnes aquae . . . sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo (de bapt. c. 4 Oe. I. 623).

[3]) sane humano ingenio licebit spiritum in aquam arcessere et concorporationem eorum accommodatis desuper manibus alio spiritu tantae claritatis animare, deo autem in suo organo non licebit per manus sanctas sublimitatem modulari spiritalem? (de bapt. c. 8 Oe. I. 627).

[4]) Oehler (de or. c. 19 Oe. I. 572 b) bemerkt richtig: non simpliciter orationes dicit neque orationum sacrificia, sed sacrificiorum orationes.

[5]) nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus (de or. c. 28 Oe. I. 582). Vgl. hierzu die sakrifikalen

— Auch „die Kasteiung des Leibes ist eine Sühngabe für den Herrn in Kraft des Opfers der eigenen Verdemütigung, wobei man Trauerkleidung und kärgliche Nahrung dem Herrn darbringt . . ., wobei man Fasten aneinanderreiht und in Sack und Asche verbleibt".[1]) Ebenso ist die Bewahrung der Keuschheit ein lauteres Opfer vor dem Herrn, eine Darbringung des Leibes und Geistes, ja der ganzen Natur.[2])

Gebet wie Abtötung gelten also bei Tertullian als Opfer. Allein von diesem Gebetsopfer unterscheidet sich das öffentliche Opfergebet der Kirche, d. i. die eucharistische Feier. So oft Tertullian von dem „Opfer" (oblatio) schlechthin redet, versteht er darunter diesen eucharistischen Gottesdienst vor dem Angesichte der Gemeinde. „Den Opfergebeten beiwohnen", die „Teilnahme am Opfer" ist ihm unzertrennlich vom „Empfange des Leibes des Herrn".[3]) Erst die Eucharistie krönt alle Andacht.[4]) Darum wählt auch Tertullian zur Bezeichnung dieses eucharistischen Opfers gerade solche Ausdrücke, welche ein reales Opfergebet und -Mahl bedingen: sacrificiorum orationes (de or. c. 19 Oe. I. 572); sacrificium (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753; de cult. fem. l. II c. 11 Oe. I. 731; ad ux. l. II c. 8

Ausdrücke: oratio celebranda (or. c. 23 Oe. I. 580), orationem deducere ad altare (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 752); sacrificium mundum scil. simplex oratio (adv. Marc. l. IV c. 1 Oe. II. 161); saturatam orationem velut opimam hostiam admovere (de or. c. 27 Oe. I. 582) etc.

[1]) de pat. c. 13 Oe. I. 610; de cult. fem. l. II c. 9 Oe. I. 727; de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; de iei. c. 10 Oe. I. 866 etc.

[2]) . . . quantum tenebrarum circumfundere debemus, cum tantam oblationem deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri, cum illi ipsam naturam consecramus (de virg. vel. c. 13 Oe. I. 903).

[3]) vgl. die Anspielung der Gebetsschrift (de or. c. 19 Oe. I. 571): similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit an magis deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii.

[4]) hanc (sc. orationem) de toto corde devotam . . . agape coronatam . . . deducere ad dei altare debemus (de or. c. 28 Oe. I. 582. 583).

Oe. I. 697); oblatio panis (de praescr. haer. c. 40 Oe. II. 38 [1]); oblationes annuae (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753); convivium dominicum (ad ux. l. II. c. 4 Oe. I. 689); convivium dei (ad ux. l. II c. 8 Oe. I. 696); coena dei (de spect. c. 13 Oe. I. 43). Am häufigsten ist oblatio bezw. offerre in Verwendung (de cult. fem. l. II c. 11 Oe. I. 731; de mon. c. 10 Oe. I. 776; de cor. c. 3 Oe. I. 422; de virg. vel. c. 9. 13 Oe. I. 895. 903; ad ux. l. II c. 9 Oe. I. 696; de exh. cast. c. 7. 11 Oe. I. 747. 753).

Dieses eucharistische Opfer zu feiern ist der Priester allein berufen. Opfer und Priester sind ja korrelate Begriffe, wie schon aus der Geschichte Melchisedechs erhellt.[2]) Der Priester ist die Seele des ganzen liturgischen Aktes, sanctus minister (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 752). Er bereitet die Opfergaben und verrichtet die Opfergebete. Das Volk betet mit ihm, durch ihn, jeder an seinem Platze, aber nicht ohne ihn.[3]) Ist die Gattin gestorben, so ist es der Priester, der nach der Willensmeinung des Gatten für ihre Seele zu opfern hat (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753), so wie er auch an ihrer Bahre die Aussegnung vornimmt (de an. c. 51 Oe. II. 637). Wird eine neue Ehe eingegangen, so muß auch sie durch die Darbringung und den Segen des Priesters bestätigt werden, soll sie anders von den Engeln

[1]) unter »panis« versteht T. in dieser Fassung stets das eucharistische. Vgl. corpus eius in pane censetur (de or. c. 6 Oe. I. 561); panis, quo ipsum corpus suum repraesentat (adv. Marc. l. I. c. 14 Oe. II. 62); panis angelorum cotidianus (adv. Marc. l. IV c. 26 Oe. II. 230); panis et calicis sacramentum, corporis et sanguinis dominici veritas (adv. Marc. l. V c. 8 Oe. II. 296) etc. — Sonst gebraucht T. panis auch in bildlichem Sinne: doctrinae panis (adv. Marc. l. IV c. 7 Oe. II. 169); panem velut cinerem (de iei. c. 9 Oe. I. 864).

[2]) unde Melchisedech sacerdos dei summus nuncupatus, si non ante Leviticae legis sacerdotium Levitae fuerunt, qui sacrificia deo offerebant (adv. Iud. c. 2 Oe. II. 704).

[3]) non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum . . . nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? (de or. c. 19 Oe. I. 571); stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum . . . et ascendet sacrificium tuum libera fronte (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753).

angesagt und dem himmlischen Vater genehm sein (ad ux. l. II c. 8 Oe. I. 696).

Freilich erscheint bei Tertullian der reale, objektive Wert des Priesters und des Opfers insofern nicht völlig gewahrt, als er dem eucharistischen Opfer die lebendige Wesensbeziehung zum Kreuzopfer, also einen objektiven Opferwert benimmt. Nicht wesenhafte Vergegenwärtigung des Todes Christi, sondern Opferspeise (opimitas dominici corporis, de pud. c. 9 Oe. I. 811) ist ihm primär das Opfer, und zwar insofern, als sich in deren Genuß die Hingabe des Christen im Sinne der oblatio obsequii in voluntate (de or. c. 9 Oe. I. 563) als die innigste und augenfälligste erweist. In dem Ausdrucke „hostiam sc. orationem . . . agape coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus“ ist diese Auffassung besonders vordringlich. Auch die Formel „super panem deo gratiarum actionibus fungi“ (adv. Marc. l. I c. 23 Oe. II 75; l. IV c. 9 Oe. II. 176 etc.) berücksichtigt gerade den subjektiven Opferbegriff. Die ganze Opferlehre des Tertullian gipfelt hierin. Als eigentlich reales Opfer kennt Tertullian nur den einmaligen Opfertod Christi am Kreuze. Mit Leidenschaftlichkeit wehrt er sich durchgehends gegen den Gedanken, es könne außer diesem noch ein anderes, denn ein rein geistiges Opfer geben. Im Gegensatz zu dem Heiden, der mit Wohlgeruch und Blut zum Schöpfer des Alls beten zu müssen vermeint, opfert der Christ pura prece, wie Gott es befohlen.[1]) Und eben diese spiritalium sacrificiorum agnitio unterscheidet ihn auch von dem Juden, der in veraltetem Zeremoniendienst befangen war.[2]) Die

[1]) itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit deus, pura prece. Non enim eget deus, conditor universitatis, odoris aut sanguinis alicuius (ad Scap. c. 2 Oe. I. 542).

[2]) igitur cum manifestum sit . . . sacrificia carnalia et sacrificia spiritalia praeostensa, sequitur ut praecedenti tempore datis omnibus istis praeceptis carnaliter populo Israeli superveniret tempus quo legis antiquae et caeremoniarum veterum praecepta cessarent, et novae legis promissio et spiritalium sacrificiorum agnitio et novi testamenti pollicitatio superveniret . . . (adv. Iud. c. 6 Oe. II. 711).

Prophetie des Malachias von dem kommenden reinen Opfer deutet er auf das einfache, lautere Herzensgebet des Christen (sacrificium mundum scil. simplex oratio de conscientia pura, adv. Marc. l. IV c. 1 Oe. II. 161), genauerhin auf die Verherrlichung und Lobpreisung Gottes, wie sie in dem ganzen christlichen Kult, in Sakrament und Opfer geübt wird.[1] Überhaupt weisen alle prophetischen Vorbilder des Alten Bundes auf diesen neuen Kult des „Gebetes und der Danksagung".[2]

Man sieht auch hier: das Opfer des Christen ist kein bloß inneres Gebetsopfer, sondern begreift die eucharistische Danksagung als wesentliches Element in sich. Allein es ist ausschließlich unter den Gesichtspunkt des Geistigen oder vielmehr des Subjektiv-Persönlichen gestellt. Was der Christ betet, ist Opfer; was er opfert, ist Gebet.[3] Nur nach dieser rein geistigen Seite d. i. als Opfer des Geistes, als Hingabe des Subjekts will darum Tertullian das eucharistische Opfer gewertet wissen. Diese Hingabe erfolgt vorbereitend durch die eucharistischen Gebete, wird vollendet durch die Kommunion, welche den Christen mit Christus, der hypostasierten Hingabe der Menschheit an Gott, solidarisch eint.[4]

Doch leugnet auch diese subjektivistische Opfertheorie den sakramentalen Wert des Opfers und die mittlerische Bedeutung des Priestertums nicht, insofern ja das geistige

[1]) et in omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae sc. relatio et benedictio et laus et hymni. Quae omnia cum in te quoque deprehendantur, et signaculum frontium et ecclesiarum sacramenta et munditae sacrificiorum, debes iam erumpere, uti dicas spiritum creatoris tuo Christo prophetasse (adv. Marc. l. III c. 22 Oe. II. 153).

[2]) significabant (sc. imagines prophetatae legis) hominem quondam peccatorem verbo mox dei emaculatum offerre debere munus deo apud templum, orationem sc. et actionem gratiarum apud ecclesiam per Ch. I., catholicum patris sacerdotem (adv. Marc. l. IV c. 9 Oe. II. 176).

[3]) Turmel l. c. p. 265 bemerkt mit Beziehung auf de or. c. 28 und ad Scap. c. 2: »on voit par ces textes qu'il se plaît à mettre la notion du sacrifice dans la prière . . .«

[4]) Vgl. F. Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffes, Bd. I, Freising 1901, S. 219 ff.

Opfer des Christen das eucharistische Opfer, an dem es sich betätigt, zur Voraussetzung hat. Auch als Montanist hält darum Tertullian an dem Mittlerberufe des Priestertums fest. Wenn er auch sonst den katholischen Gottesdienst wie ein Pamphletist lästert,[1]) so erblickt man immerhin unter der häßlichen Verzerrung das hehre Bild des Opferaltares und des vermittelnden Priesters.

Nicht so klar, aber doch wahrnehmbar genug hebt sich die vermittelnde Tätigkeit des Priestertums im Bußwesen von der Laienaufgabe ab. So wenig zu leugnen ist, daß Tertullian vermöge seiner eigentümlichen, später sichtlich hervortretenden Werktheorie die Gnadenkraft des Bußsakramentes in die Werkarbeit des büßenden Subjektes und der mitleidenden Kirchenglieder setzt, so sehr steht anderseits fest, daß nach der Anschauung des noch katholischen Tertullian nur der Bischof es ist, welcher die dergestalt erworbenen, bezw. verdienten Gnaden dem Einzelnen vermittelt. Seine Absolution ist gültig wie auf Erden, so auch im Himmel.[2]) Wie seine Exkommunikation ein „bedeut-

[1]) ille denique (sc. ethnicus) deo idolo gulam suam mactat, tu deo non vis. Deus enim tibi venter est et pulmo templum et aqualiculus altare et sacerdos cocus et sanctus spiritus nidor, et condimenta charismata, et ructus prophetia (de iei. c. 17 Oe. I. 877).

[2]) an melius est damnatum latere quam palam absolvi (s. die Erklärung S. 83 N. 3). — Das Wort »absolvo« gebraucht T. in verschiedener Bedeutung:

1. im Sinne des Freisprechens von angeblicher, nicht wirklich vorhandener Schuld (apol. c. 2: si non inquiris, cur non et absolvis; ad Scap. c. 1: magisque damnati quam absoluti gaudemus; adv. Marc. l. IV c. 10: . . . qui enim iudicat, et absolvit);

2. im Sinne des Freisprechens von wirklicher Schuld und Strafe (apol. c. 50: cum damnamur a vobis, a deo absolvimur; de bapt. c. 5: immundus emundat, perditus liberat, damnatus absolvit; de paen. c. 6. 8. 10; adv. Marc. l. I c. 28; de pud. c. 13. 14. 22;

3. im Sinne der Enthebung von einer sittlich indifferenten Verpflichtung (de test. an. c. 2: curis observationis . . . absolvunt deum).

Die Absolution wird zugesprochen:

1. für gewöhnlich Gott als dem Richter (apol. c. 50; de paen. c. 10; adv. Marc. l. I c. 28; l. IV c. 10);

2. oder dem Apostel (de pud. c. 13: cum proinde utique speciali venia absolvisset, quem speciali ira damnasset; de pud. c. 14);

sames Zeichen des künftigen Gerichtes ist",[1]) insofern sie die bereits verschuldete Verdammung gewiß macht, so ist auch die Rekonziliation die sichere Gewähr göttlicher Begnadigung. Darum sind ihm in der katholischen Bußschrift Rekonziliation durch den Bischof und Begnadigung noch völlig gleichbedeutend. Erst als Montanist unterscheidet er von der göttlichen die bloß kirchliche Wiederversöhnung — im bewußten Gegensatze gegen die katholische Auffassung.[2]) Selbst wenn er in der späteren Zeit über den „bonus pastor" spöttelt, der durch den Schein der Strenge beim Bußgerichte eine Rührszene herbeiführt, nachher aber doch unverzeihliche Nachsicht walten läßt, — so vermag er trotz aller entstellenden Beigabe das Bild des Erlösung bringenden Priesters nicht zu tilgen. Darum kann er auch als Montanist nicht umhin, dem Bischofe wenigstens für die kleineren Vergehen Nachlaßgewalt zuzusprechen.[3])

---

3. oder den Märtyrern (de pud. c. 22: si propterea Christus in martyre est, ut moechos . . . martyr absolvat . . .);

4. oder dem Bischof (de pud. c. 1; 18; de paen. c. 10).

[1]) Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Praesident probati quique seniores (apol. c. 39 Oe. I. 257; cf. de pud. c. 14 Oe. I. 822: ... ut extra ecclesiam detur; hoc enim non a Deo postularetur, quod erat in praesidentis officio).

[2]) pax humana, pax ecclesiatica (de pud. c. 3 Oe. I. 797; de pud. c. 15 Oe. I. 825). — Blötzer, Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bußdisziplin, Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1887 glaubt auch für die älteste Zeit zwischen forum paenitentiale und f. externum oder ecclesiasticum unterscheiden zu müssen, so daß Rekonziliation und Begnadigung (Absolution) sich nicht deckten. — Jedenfalls kennt T. eine solche Unterscheidung nicht. Das Bußgericht von apol. c. 39 Oe. I. 257 (s. oben), das B. als f. externum bezeichnet, ist ebenso nach seinen eigentümlichen Merkmalen ein f. paenitentiale wie jenes in der Bußschrift c. 9 Oe. I. 660 oder Schamschrift c. 13 Oe. I. 817 sq., wenn T. es auch seinem apologetischen Zwecke entsprechend nur nach seiner vindikativen Seite hin beschreibt. Der alte Morinus (Comment. de Administr. Sacr. paen. l. 1 c. 10) dürfte für die älteste Zeit wohl recht behalten, wenn er bischöfliches Gericht und Bußverfahren als die eine gottmenschliche Bußanstalt identifiziert.

[3]) salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit (de pud. c. 18 Oe. I. 834).

So erscheint denn der Bischof und in ihm das Priestertum durchwegs als das segenspendende Organ der Gnadenkirche. Der darauf bezügliche Sprachgebrauch des Tertullian kann darum keineswegs „vielleicht (!) nur als eine Spielerei mit alttestamentlichen Analogien erscheinen“ (Ritschl a. a. O. S. 398).

Ist nun diese Priesteridee des Tertullian ein altes Erbstück, übernommen aus der altchristlichen Rüstkammer, oder hat sie wirklich erst Tertullian geschaffen, sowie er auch ihren prägnantesten Ausdruck als erster benutzt?

Gewiß war das spezifische Priestertum des Tertullian von seiner Auffassung der Kirche als der Gesetz- und Gnadenkirche bedingt. Insofern das Gesetz das sittliche Tun gebieten, die Gnade es verklären und erleichtern sollte, insofern also das in Christus werktätige Verhalten des Menschen, nicht sein über allem menschlichen Tun erhabenes Verhältnis zu Gott als das Wesentliche des Christentums hingestellt ward, war ein allgemeines Priestertum in dem Sinne, daß es als Attribut des Wiedergeborenen in der Gewißheit der Wiedergeburt seine einzige Wurzel hätte, von vornherein ausgeschlossen. Nicht vollendete Gewißheit des Heiles, sondern dessen fortschreitende Aneignung und Sicherung bot die Kirche, und darum waren für sie Gnadenmittler vonnöten, die nach den Einzelbedürfnissen die kirchlichen Gnadenschätze auszuteilen hatten.

Diese seiner Priesteridee zugrunde liegende Auffassung von Christentum und Kirche als der auf den Gnadengrunde sich neu aufbauenden Gesetzesoffenbarung teilen nun aber schon alle Väter vor Tertullian. — Vermag ja nicht einmal der römische Klemens „zwischen Glaubens- und Werkgehorsam zu unterscheiden“ (Ritschl a. a. O. S. 284) und — Polykarp in etwa ausgenommen — „verraten die anderen Dokumente des katholisch werdenden Heidentumes kaum einmal diejenige Spur von Einwirkung des Paulus, die in den Briefen des Klemens vorliegt (Ritschl a. a. O.). Mit dieser urchristlichen Gesetzesgnadenlehre war auch das urchristliche spezifische Priestertum gegeben.

Den alten Vätern vor Tertullian konnte darum die

spezifische Priesteridee keineswegs unbekannt sein. In der Tat! Bringen sie auch nicht den Namen, so wissen sie doch ausreichend um dessen Inhalt. Schon der Verfasser der Didache erblickt die Hauptaufgabe der Bischöfe und Diakonen in der Besorgung des liturgischen Dienstes, in der Darbringung des reinen eucharistischen Opfers (*θυσία*) — eben deshalb sollen die Gläubigen nur Würdige wählen.[1] Und wenn Klemens von Rom so im Vorbeigehen auf das levitische Priestertum Bezug nimmt (*ἀρχιερεύς, ἱερεῖς, λευῖται*), so schwebt ihm gewiß auch ein christlich spezifisches Priestertum vor Augen.[2] Mit Vorzug ist es Ignatius von Antiochien, der den Bischof nicht bloß als gottgesetztes Organ für die äußere Leitung der Gemeinde, sondern in erster Linie als Verwalter der göttlichen Gnade und Geheimnisse preist: das Gebet des Bischofs hat eine besondere Wirkung; nur die Eucharistie ist gültig, welche von dem Bischofe oder mit seiner Erlaubnis gefeiert wird. In der *ἕνωσις σαρκική* des spezifischen Priestertums ist die *ἕνωσις πνευματική* verbürgt.[3] Auch Irenäus bezeichnet es als Beraufsaufgabe des Priestertums überhaupt, „weder Äcker noch Häuser zu besitzen und dem Altare zu dienen" (adv. haer. V, 24. 3). Daß dieses an sich allgemeine Priestertum in das spezifische einmündet, erweist sein ausgeprägter Opferbegriff, der die Eucharistie als Erstlingsgabe im Neuen Bunde (adv. haer. IV, 17. 5), als „Opfergabe der Kirche, als ihr reines Opfer" in striktem Sinne (adv. haer. IV, 18. 1) betrachtet und damit eigentliche Opferdiener, Gnadenmittler voraussetzt. Wie der

---

[1] *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ . . . αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν . . . Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου* (*Διδαχ.* c. 14. 15. ed. Funk).

[2] *τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται.* (Clem. Rom. ad Cor. c. 40).

[3] S. Brüll, Der Episkopat und die ignatianischen Briefe, Theol. Quartalschrift, Tübingen 1879, S. 248 ff.

Lyoner Bischof, so hat auch Tertullians Zeitgenosse Hippolyt das Hohepriesteramt der Bischöfe zu würdigen gewußt (*ἀρχιερατεία*, Philos. Prooem. p. 3). Es wäre doch auffallend, wenn in Korinth wie in Lyon, in Rom wie in Karthago und Antiochien die Priesteridee zu gleich spezifischer Entfaltung gekommen wäre, ohne aus apostolischer Urquelle zu stammen.[1])

§ 14. Das allgemeine Priestertum.

Ebenso deutlich wie die spezifische Priesteridee läßt sich bei Tertullian der Glaube an ein allgemeines Priestertum wahrnehmen und verfolgen. Daß der Christ durch das heilige Öl der Taufe zum Priester des Geistes gesalbt werde, steht ihm fest (de bapt. c. 7 Oe. I. 626). In Kraft dieses priesterlichen Taufcharakters kann wie der Bischof und Priester, so auch der gemeine Gläubige das Taufsakrament spenden. Weil von Christus angezogen, ist sein Gebet unfehlbar wirksam, zumal, wenn es um die Begnadigung eines reuigen Sünders fleht (de paen. c. 10 Oe. I. 661). Gerade dieser Gebetsgeist kennzeichnet alle Christen als das wahre, geistige Priestertum (de or. c. 28 Oe. I. 582), das an die Stelle des alten fleischlichen getreten ist. — Erscheint auch die Darbringung des eucharistischen Opfers als alleinige Sache des Priesters, so steht doch auch dem Gläubigen eine gewisse Mitwirkung zu. Neben dem Altare auf seinem Platze stehend, vereinigt er sein Gebetsopfer mit dem Opfergebete des Priesters und krönt es durch den Empfang der Eucharistie — so wird des Priesters Opfer auch das seine (de or. c. 19 Oe. I. 572). Man kann in wahrem Sinne sagen: er selber opfere für die verstorbene Gattin, insofern er durch den Priester seinen Opferwillen betätigt („durch die Hände des Priesters", de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753). Weil Priester, ist den Gläubigen auch bei ihren Gebetsverrichtungen

---

[1]) Neander, Antignostikus S. 18: gibt die Anciennität der Priesteridee T.s wenigstens für die karthagische Kirche zu: »... Nicht von T. ist eine solche Auffassung — vom spezifischen Priestertume — ausgegangen, sondern aus dem, was in der nordafrikanischen Kirche seiner Zeit schon vorhanden war, ist sie auf ihn übergegangen.«

eine gewisse Selbständigkeit vergönnt: sie beten „ohne Vorbeter d. i. aus der Fülle des eigenen Herzens" (apol. c. 30 Oe. I. 232). Sie bedürfen bei ihrem Gebete keines geübten, sachkundigen Gebetsmeisters, der nach heidnischer Unsitte alle die unzähligen Namen und Titelchen der Gottheit etwa vorzusprechen hätte.[1] Darum sind auch die Gebetsübungen der Einzelchristen verschieden: „fleißige Beter pflegen bei ihren Gebeten das Alleluja anzureihen" (de or. c. 27 Oe. I. 582). — Man sieht: Tertullians allgemeines Priestertum hat noch ganz den Charakter des katholischen Laienpriestertums. Es ist ein Priestertum des Gebetes und der Gnade, welches das spezifische nicht etwa unentbehrlich macht, sondern voraussetzt und fordert.

§ 15. Die Gnadenkirche und die Persönlichkeit.

Die Macht der Gnade Christi in der Kirche erkennt der Tertullian der katholischen Periode vollauf an: das Heil wurzelt allein in der Erlösung durch Christus, wie sie die Kirche durch ihre Diener in den Sakramenten vermittelt.

Allein dadurch ist die Werktätigkeit der christlichen Persönlichkeit aus dem Heilsorganismus keineswegs ausgeschaltet. Die in der Kirche aufgehäuften Gnadenschätze fallen nur dem zu, der sich redlich darum müht — der Mensch muß also mit der Kirchengnade mitwirken. Die Kirche unterdrückt nicht die Persönlichkeit, sondern fordert sie. Gott und Mensch einen sich zum Heilswerke, um es zum gottmenschlichen, echt christlichen zu gestalten. Wenn Gott uns zum Hl. Geisttempel weiht in seiner Taufe, so „muß der Christ durch keusche Gesinnung der Wächter und Priester dieses Tempels sein: er darf nichts Unbeflecktes und Unreines in denselben eindringen lassen, damit nicht der innewohnende Gott seinen befleckten Sitz wieder verlasse" (de cult. fem. l. II c. 1 Oe. I. 714). Auch diese menschliche Mitwirkung ist innerlich getragen und gestärkt durch die göttliche Gnade.[2]

---

[1]) S. Kolberg a. a. O. S. 129.

[2]) bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur ... (de pat. c. 1 Oe. I. 587).

Doch nicht immer hält sich Tertullian im Bannkreise dieser echt urchristlichen Auffassung. Sein drängender, selbstischer, kraftvoller Geist verkennt nicht selten die göttliche Mitwirkung in ihrer primären Bedeutung; ja zuweilen scheint es auch in seiner katholischen Zeit, als ob er der menschlich sittlichen Kraft allein den hohen Flug zum Himmel zutraue, oder wenigstens, als ob die Gnade Christi hierbei nur nachhelfend zur Seite stehe. In der Geduldschrift, wohl einer seiner frühesten Abhandlungen, versteigt er sich schon zu dem Satze, die Gnade Christi im Neuen Bunde erschöpfe sich in einer Mehrung der sittlichen Kräfte, vorab der beharrlichen Selbstzucht, zur Vollführung der neuen, umfassenderen Sittengesetze.[1])

Ist dies immerhin nur als eine Entgleisung zu werten, die dem Moralprediger im Ansturme auf die sittliche Schlaffheit seiner Zuhörer mit unterlief, so lag es doch seiner innersten Denkweise nicht gänzlich ferne. Allzuhäufig verrät er eine auffallende Überschätzung der persönlichen Heilstätigkeit, eine Überschätzung, die in weiterer Folge die Gotteskraft als objektive Macht eliminieren und den Bestand einer objektiven Gnadenanstalt, wie er immer noch festgehalten erscheint, untergraben konnte.

Schon in seiner Schutzschrift an die Heiden pocht er in kühnen Wendungen auf die Werktätigkeit der Christen. Es bezeugt mehr denn stolzes Hochgefühl, wenn er den Heiden entgegenruft: „Ich bin es, dem allein Erhörung gebührt, ich sein Knecht, der ausschießlich ihm dient, der wegen seiner Lehre getötet wird, der ihm ein fettes und besseres Schlachtopfer darbringt . . . Gebet aus keuschem Leibe und unschuldigem Herzen" (apol. c. 30 Oe. I. 234). Wenn Gott in drangvoller Zeit wohltätigen Regen spendet, dann danken es die Heiden einzig den Christenwerken: „Abgemagert vom Fasten, abgemergelt durch jede Art von

[1]) ita fides patientia illuminata cum . . . gratiam legi superduceret ampliandae adimplendaeque legi adiutricem suam patientiam praefecit, quod ea sola ad iustitiae doctrinam retro defuisset . . .; qui (sc. Christus) postquam supervenit et gratiam fidei patientia composuit, iam nec verbo quidem lacessere . . . licet (de pat. c. 6 Oe. I. 599).

Enthaltsamkeit, jeden Lebensgenuß aufschiebend, in Sack und Asche sich wälzend, klopfen sie an den Himmel und rühren Gott" (apol. c. 40 Oe. I. 271). — In der Zeit des vorbereitenden Überganges zum Montanismus, die aber noch durchaus katholische Grundrichtung trägt, wird diese Hochschätzung der persönlichen Werke merkbar an seiner eigenartigen Auffassung der Buß- und Märtyrermacht des Christen.

Die werktätige Buße spielt im Heilsleben seines Christen eine große, um nicht zu sagen, ausschlaggebende Rolle. Es hängt dies mit seiner Betrachtungsweise des Christentums als eines strengen Gerechtigkeits- und Furchtverhältnisses des Menschen zu Gott (S. 18 f.) auf das engste zusammen. Nach dieser Auffassung ist einer freien Barmherzigkeit Gottes, die sich zu dem Fehlenden herabneigt und ihm großherzig vergibt, wenig oder kein Spielraum gelassen. Es gibt nur eine Weise, welche zur Begnadigung zu führen vermag, jene der mechanisch gründlichen Wiedergutmachung auf dem Wege sühnender Buße. Nicht umsonst hat darum der König von Babylon ob seiner Frevel sieben Jahre lang in schmachvollster Buße gelebt: immolata patientia corporis sui et regnum recuperavit et, quod optabilius homini est, satis deo fecit (de pat. c. 13 Oe. I. 610). Die Sünde wird nach Art einer Geldschuld betrachtet, die man dem göttlichen Gläubiger abzutragen hat.[1]) Wie Gott ein Schuldner der guten Tat ist, so ist er auch Schuldner der bösen.[2]) Schuld und Sühne sind für Tertullian so zusammengehörige Begriffe, daß von einem Nachlaß der Schuld erst dann die Rede sein kann, wenn die Sühne

---

[1]) debitum autem in scripturis delicti figura est, quod perinde iudicio debeatur et ab eo exigatur, nec evadat iustitiam exactionis, nisi donetur exactio (de or. c. 7 Oe. I. 562).

[2]) bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae (de paen. c. 2 Oe. I. 646; vgl. de pat. c. 15 Oe. I. 613). — Mit Bezug hierauf behauptet A. Harnack a. a. O. S. 350 nicht mit Unrecht: »T. ist u. W. der erste gewesen, welcher die asketischen Leistungen bestimmt als satisfaktorische Opfer betrachtet und ihnen die »potestas reconciliandi iratum deum« zugeschrieben hat.«

geleistet ist,[1]) so wie auch umgekehrt Begnadigung und Wiedergeburt sich nicht trennen lassen: exempto scil. reatu eximitur et poena. Ita restituetur homo deo ad similitudinem eius qui retro ad imaginem dei fuerat (de bapt. c. 5 Oe. I. 625).

Als das Mittel mechanischer Wiedergutmachung ist die Buße etwas rein Menschliches (munus . . . humanum condicione). Sie bietet nichts Himmlisches, sondern bereitet es vor, wie die Bußtätigkeit des Johannes in der Wüste erweist (de bapt. c. 10 Oe. I. 629). Als solche menschliche Wegbereitung ist sie aber gleich notwendig für die Taufe wie für die Exomologese. Bevor die Taufe Nachlassung der Sünden und Mitteilung des Hl. Geistes bringt, muß die Buße „alles, was der alte Irrtum verunreinigt, alle Flecken, welche die Unwissenheit in den Herzen der Menschen hervorgebracht hat, ausfegen, abschaben und hinauswerfen“ (de paen. c. 2 Oe. I. 646). Sie muß vorher den inneren Menschen sittlich umbilden, sie muß den praktischen Christen schon fertig schaffen. Was die Taufe eigentlich erst bewirken soll: die Heiligung, teilt Tertullian rein persönlicher Bußtätigkeit zu. Die Taufe ist darum eine „Besiegelung“ des im Bußglauben Begonnenen und Vollendeten. „Wir werden nicht abgewaschen, damit wir zu sündigen aufhören, sondern weil wir schon aufgehört haben, insofern wir dem Herzen nach bereits abgewaschen sind“ (de paen. c. 6 Oe. I. 655).

Und diese natürliche Wiedergeburt des innern Menschen fordert Tertullian nicht bloß als wünschenswert, als hohes Ziel der Hörenden; sie ist ihm unerläßliche Bedingung, weil von Gott selbst als solche gefordert. Nur um den Preis solcher Buße hat er Verzeihung zugesagt.[2])

---

[1]) haec omnia exomologesis, ut paenitentiam commendet, ut de periculi timore dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuntians pro dei indignatione fungatur et temporali afflictatione aeterna supplicia, non dicam frustretur, sed expungat . . . cum accusat, excusat, cum condemnat, absolvit. In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcet (de paen. c. 9 Oe. I. 660).

[2]) hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit, hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem (de paen. c. 6 Oe. I. 653).

So gewiß es darum einerseits ist, daß er Verzeihung und Gnade der göttlichen Barmherzigkeit allein zuweist — es ist und bleibt sein Axiom: „Nachlassung der Sünden und Mitteilung des Hl. Geistes gewährt nur Gott allein",[1]) — so gewiß ist es anderseits, daß er sich schon in der katholischen Zeit versucht fühlt, der menschlichen Werktätigkeit die bevorzugte Stellung im Heiligungsprozesse zuzuteilen und die Sakramente zwar als Ursachen des übernatürlichen Geistesbesitzes, keineswegs aber als wirksame Mittel sittlicher Erneuerung, als Kraftquellen übernatürlichen Geisteslebens zu beurteilen. Tertullian hat freilich diese letztere Konsequenz bloß angedeutet, aber in dieser Andeutung erblicken wir den bedenklichen Ansatz, das Gnadenelement im sittlich-religiösen Prozesse ganz zu verkennen und in natürliche Sittlichkeit aufzulösen.

Wie für die erste Buße des Täuflings, so betont Tertullian auch für die zweite Buße des gefallenen Christen die persönliche Werktätigkeit und Heilsvermittlung mit besonderer Wucht.[2]) Wohl hat Gott die Exomologese eingesetzt, allein nicht so, daß sie aus der reichen Fülle der freien göttlichen Erbarmung dem reuigen Büßer Begnadigung erwirkt und in der Form eines Gnadenzeichens mitteilt, sondern nur in dem Sinne, daß sie den Menschen zu harter Bußarbeit bezw. inständiger Fürbitte anleitet und so sicherer Begnadigung entgegenführt. Nicht die überfließende Gnade Christi, sondern die überschäumende Buße des Sünders erwirkt in Verbindung mit dem Fürbittgebete der Gläubigen

---

[1]) sed neque peccatum dimittit neque spiritum indulget nisi deus solus (de bapt. c. 10 Oe. I. 629). ...Mox gratiam pollicitus, quam in extremitatibus temporum per spiritum suum universo orbi illuminaturus esset, praeire intinctionem paenitentiae iussit, si quos per gratiam vocaret ad promissionem semini Abraham destinatam per paenitentiae subsignationem ante componeret (de paen. c. 2 Oe. I. 645).

[2]) Die beiden Hauptteile der Bußschrift haben nicht die allgemeine Bußtugend und die sakramentale Buße zum Gegenstande, sondern die Buße als notwendiges Heilsmittel a) bei der Taufe, b) bei der Exomologese. Bis c. 7 versteht T. unter der »Buße« ausschließlich jene der Katechumenen; vgl. de paen. c. 4. 5 Oe. I. 649 sq.

im letzten Grunde die Verzeihung.[1]) Die Buße ist der gottgeforderte Vollpreis der Begnadigung.[2]) Darum definiert auch Tertullian die Exomologese einfachhin als das ministerium paenitentiae (de paen. c. 12 Oe. I. 665), oder als die prosternendi et humilificandi hominis disciplina, conversationem iniungens misericordiae illicem (de paen. c. 9 Oe. I. 660).

Hart genug ist denn auch diese Bußarbeit. Sie vollzieht sich in einem äußeren Akte.[3]) Dieser ist wesentlich Bekenntnisakt, d. h. ein durch die äußeren Bußwerke kundgegebenes Sündenbewußtsein und Heilsverlangen.[4]) Wohl setzt dieses öffentliche Tatbekenntnis ein mündliches vor dem Bischofe voraus,[5]) aber dieses ist ihm kein Element, sondern Voraussetzung der „Buße“, welch letztere allein die Versöhnung Gottes erwirkt.[6])

Die Übernahme der Bußwerke an sich kennzeichnet den Pönitenten schon als Sünder, ihre Dauer und Art qualifiziert sein Vergehen des näheren als Kapitalvergehen

---

[1]) cum accusat, excusat; cum condemnat, absolvit (de paen. c. 9 Oe. I. 661); vgl. Batiffol l. c. p. 76: T. conçoit l'exomologèse comme une satisfaction spontanément offerte à Dieu par le pécheur.

[2]) quam porro ineptum, quam paenitentiam non adimplere, ei veniam delictorum sustinere? Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere (de paen. c. 6 Oe. I. 653). Quorum cum auctor . . . proinde et acceptator; si acceptator, etiam remunerator (de paen. c. 2 Oe. I. 646). Omnium bonorum et demonstrator et acceptor deus (de pat. c. 4 Oe. I. 594).

[3]) huius igitur paenitentiae secundae . . . tanto operiosior probatio, ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur (de paen. c. 9 Oe. I. 659).

[4]) exomologesis est petitio veniae, quia qui petit veniam, delictum confitetur (de or. c. 7 Oe. I. 562).

[5]) T. spielt darauf an (in de pud. c. 18 Oe. I. 834), wenn er für »kleinere Sünden« die Absolution durch den Bischof fordert. Vgl. auch de pud. c. 13 Oe. I. 817, wo die »praedicatio« von der »significatio« der Sünden unterschieden ist.

[6]) is actus . . . exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur (de paen. c. 9 Oe. I. 660).

oder „geringere Sünde“ (peccatum minus[1]). Alle Sünden ohne Ausnahme unterliegen bei Tertullian der Bußverpflichtung: die Geistessünden sowohl wie die fleischlichen (de paen. c. 3 Oe. I. 647), die bekannten, aber auch die geheimen Sünden. Mit Eifer wendet er sich darum gegen die falsche Scham (de paen. c. 10 Oe. I. 661). Nicht als ob er damit bloß jene der öffentlichen Sünder, die sich wohl auch bei diesen durch Übernahme der diffamierenden Bußübung einstellen mußte, hätte geißeln wollen: ausdrücklich bezieht er diese Scham auf die Offenbarung bislang verborgener Sünden. Occultatio delicti nennt er es, wenn manche in übertriebenem Ehrgefühl das Bekenntnis verweigern, und mahnend beruft er sich dagegen auf die Allwissenheit Gottes.[2]) Es handelt sich also um Offenbarung von Sünden, die kein Mensch weiß außer Gott allein, eine Offenbarung, die pudor, erubescentia, verecundia, unter schlechtem Volke insultatores, plausores, sogar risiloquium mit sich bringt (a. a. O.). Nicht verwunderlich, wenn so manch Empfindsamer ein derartiges Bekenntnis ut publicationem sui flieht (de paen. c. 9 Oe. I. 660).

War schon das Beschämende des Tatbekenntnisses, wie es Tertullian heischt, drückend genug, nicht minder lästig mußte die Bußleistung selbst erscheinen. Da schreckten Sack und Asche, demütigende Vernachlässigung des äußeren Menschen, Fasten bei Wasser und Brot. — Dann die schwere Buße des Geistes: ernste Seelentrauer, Jammern, Weinen, ja Stöhnen bei Tag und Nacht. — Und das

[1]) Daß die »peccata minora« — keineswegs mit unseren »läßlichen Sünden« identisch, da sie auch gröbere Vergehen mit einschlossen — ebenso wie die eigentlichen Kapitalsünden in die Bußpflicht einbegriffen waren, erhellt aus de pud. c. 7 Oe. I. 805 im Zusammenhalt mit de pud. c. 18 Oe. I. 834, wo auch für die »kleineren Sünden« Exkommunikation bezw. Absolution durch den Bischof gefordert ist, ähnlich wie auch Cyprian für eben diese kleineren Sünden ausdrücklich Buße verlangt (ep. 18 c. 1). Vgl. Steitz in Liebners theol. Jahrbüchern für deutsche Theologie 1863, S. 91 ff.; Batiffol l. c. p. 199.

[2]) si quid humanae notitiae subduxerimus, proinde et Deum celabimus (de paen. c. 10 Oe. I. 661) ... An melius est damnatum latere quam palam absolvi (de paen. c. 10 Oe. I. 662).

Härteste wohl: kniefällig muß der Büßer die Presbyter, die Witwen und Brüder um ihre Fürbitte flehen; [1]) gewiß, ein intensiver Aufwand hochsinniger Seelenkraft, den diese Bußwerke fordern! Es klingt daraus ein heroisches Rufen der Seele um Erbarmung.

Doch steht der Büßer in seiner Heilsarbeit nicht allein: „ein Leib kann ja nicht froh sein bei der Plage eines seiner Glieder. Er muß dann notwendig in seiner Ganzheit Schmerz empfinden und zur Genesung mitarbeiten" (de paen. c. 10 Oe. I. 661). So begleitet denn die Kirche — und sie lebt schon in dem einen wie in dem anderen — sein Ringen mit ihrem Gebete, ihren Tränen. Die Kirche aber ist Christus: „Mit Leichtigkeit wird immer erlangt, um was der Sohn bittet" (a. a. O.).

So ergibt sich: die Bußakte des Sünders einerseits, die Fürbitte der Gläubigen anderseits erwirken die ersehnte Verzeihung. Die Exomologese erscheint als die durch die Fürbitte der Gläubigen wirksam gemachte Tatbitte des Sünders um Vergebung.

Wir sehen hier bei der zweiten Buße noch mehr als bei der ersten den Heiligungsprozeß von rein menschlicher Werktätigkeit getragen: die Menschenkraft, auf das höchste gespannt, ringt um die Gnade; die tiefe Ohnmacht des menschlichen Nichts will sich, so scheint es, selbsttätig das Leben erkämpfen.

Eine ähnliche Überschätzung persönlicher Heilsmacht offenbart sich in seiner Anschauung von der sündentilgenden Kraft des Martyriums. Das Leiden des Märtyrers erkauft gleichsam die Gnade Gottes, sein Blut erlangt in Form einer Kompensation die Vergebung.[2]) Nicht nur, daß das

---

[1]) de ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus deiicere, illa quae peccavit, tristi tractatione mutare, ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scil., sed animae causa, plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad dominum deum tuum, presbyteris advolvi, et caris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere (de paen. c. 9 Oe. I. 660).

[2]) quis non, ubi requisivit, accedit? ubi accessit, pati exoptat, ut totam dei gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione

Martyrium als zweite Taufe die Heilswirkung der Wassertaufe erreicht, übertrifft es dieselbe noch durch die höhere, ja höchste Heilssicherheit, die es verheißt und verleiht. Gibt uns die Taufe die Gnade Gottes wurzelhaft, so erlangt sie uns das Martyrium in ihrer ganzen Fülle. Das Wasser beruft, das Blut macht uns zu Auserwählten.[1]) Darum ist es des bekehrten Christen Begehr, „wenn er beigetreten ist, zu leiden, um die Gnade Gottes vollständig zu erlangen und sich gänzliche Vergebung von ihm um den Preis seines Blutes (d. i. des Märtyrerblutes) zu erwerben“ (apol. c. 50 Oe. I. 301 sq.).

Der innere Grund dieser Heilskraft liegt ihm aber — bezeichnend genug für den Realisten — nicht eigentlich in der heroischen Liebe, die sich in der Hingabe des Lebens selbst verzehrt, sondern in der Sühnekraft des Blutes an sich, in dem „Preise des Blutes“ (apol. c. 50 Oe. I. 301), in der Bedeutung des Martyriums als Blutopfer. Wasser und Blut sind die Heilsquellen des Christen, darum ist auch Christus durch Wasser und Blut gekommen (de bapt. c. 16 Oe. I. 634). — Späterhin (s. II. Abschn. § 10) werden wir sehen, zu welch schroffer Härte der Tertullian der montanistischen Zeit diese Anschauung von dem Blutwerte des Martyriums ausgebildet hat.

Gar bedenklich verflacht sich so in manchen Stücken selbst schon bei dem Katholiken Tertullian der Begriff des Christentums als eines Gnadengesetzes zu jenem der Gesetzesgnade — nicht die Gnade ist vielfach das Primäre, sondern das Gesetz d. i. das gesetzhafte Tun, die Heilsarbeit der Persönlichkeit. Woher hat Tertullian diese auffällige Werkbetonung? So nahe noch jener gnadenvollen Zeit des Jungchristentums, das die Gnade sichtbarlich geschaut, berührt noch von dem Wellenschlage charismatischer Begeisterung, die aus dem reinen Bewußtsein überfließender

---

sanguinis sui expediat? Omnia enim huic operi delicta donantur (apol. c. 50 Oe. I. 301).

[1]) venerat enim per aquam et sanguinem . . . ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, proinde nos facere aqua vocatos, sanguine electos (de bapt. c. 16 Oe. I. 634).

Christusgnade all ihr reiches Leben schöpfte — scheint er einigermaßen schon erstarrt in heidnisch-jüdischer Werkgerechtigkeit? Es wäre verfehlt, hierfür etwa seine Väterstudien verantwortlich zu machen, wie wenn er nur der konsequente Schüler irrender Lehrer gewesen. Wohl haben nach dem Beispiele Christi (Matth. 5, 20 ff.; 16, 19; 25, 34 etc.) und der Apostel (1. Kor. 6, 18; 14, 20: Eph. 4, 17; Iac. 2, 14 ff. etc.) die Väter der ersten Zeit mit Vorliebe das Sittengesetz angebaut. Barnabas hat das Christentum ausdrücklich als das „neue Gesetz Christi" proklamiert (c. 2); Justin verwertete die neue Prägung in seinem Dialoge (contra Tryph. c. 11); bei Irenäus ist der Ausdruck bereits populär (adv. haer. IV, 9, 1; 18, 2; 9, 2; 34, 4) — aber keiner hat das Werkhafte am Christentume pointiert geltend gemacht oder gar ausschließlich betont. Die altkatholischen Väter vergessen nicht, wie alles Werktum des Christen in der Erlösung durch Christus Inhalt und Ziel empfange. Mag darum Tertullian immerhin die werk-gesetzliche Formulierung des Evangeliums von ihnen geerbt haben: dessen vordringlich gesetzhafte Wertung ist auf andere Einflüsse zurückzuführen.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den tieferen Grund seiner mehr oder minder bereits in der katholischen Periode hervortretenden Werktheorie in seiner Eigenpersönlichkeit suchen. Seine stürmische Aktivität einerseits, sein platter realistischer Sinn anderseits ließ ihn nur zu leicht die geistigen übernatürlichen Kräfte des Christentums mißkennen und deren sichtbaren Niederschlag in den Gesetzeswerken als dessen Wesentliches erfassen. Wie er sich die Gottheit nur als körperliche Erscheinung zu denken vermochte,[1] so konnte er auch das Göttliche im Christentume, die Gnade, nur in deren körperlichen Werken kristallisiert sich vorstellen. Gewiß haben auch seine alten philosophischen Freunde aus der Stoa zu diesem Realismus ihr gut Teil beigetragen: faßten die Stoiker Tugend und

[1]) quis enim negabit deum corpus esse, etsi Deus spiritus est (adv. Prax. c. 7 Oe. II. 661).

Laster, das Wahre und Gute selbst materiell,[1]) so mußte ihm die Versuchung naheliegen, auch seinerseits dem geistigen Grundgehalt des Christentums einen materiellen Bestand in den Gesetzeswerken zu geben.

Daß diese werkhafte Grundrichtung und in notwendigem Zusammenhange damit die Überschätzung des Persönlichkeitswertes die herkömmliche Auffassung Tertullians von einer außerpersönlichen Heilsmacht, einer kirchlichen Gnadenanstalt kreuzen und in der Folge schädigen mußte, liegt auf der Hand. Ruhte die Heilskraft für Taufe und Buße vorzüglich im Subjekte, dann war füglich für eine Kirche als Gnadenmutter und deren Organe im Prinzip kein Platz mehr. Tertullian hat diese seiner katholischen Zeit anhaftende Inkonsequenz mehr gefühlt als begriffen, Darum von Anfang an seine instinktive Vorliebe für die ecclesia in coelis und für deren Auffassung als corpus Trinitatis. Wenn er damit auch die sichtbare Erscheinungsform der Kirche nicht leugnen wollte, wie wir gefunden haben, so suchte er sie hierdurch dennoch möglichst zu vergeistigen und der rein überweltlichen Sphäre näher zu bringen.

Fassen wir die bisherigen Ausführungen zusammen: das Haupt-, ja einzige Motiv des Christentums ist bei Tertullian die Furcht vor dem baldigen Weltgerichte. Dadurch erhalten für ihn alle christlichen Institutionen den Charakter des Nötigenden, des Zwanges. Die Kirche wird zur Gesetzeskirche in Lehre und Sitte: eine geordnete Hierarchie wacht über die Beobachtung der Gesetzespflichten. Daneben weiß aber Tertullian auch von einem Wirken der göttlichen Gnade in der Kirche: so wird die Gesetzeskirche zur Gnadenkirche. Wie eine geistige Mutter spendet sie in ihren Sakramenten die übernatürliche Heilskraft mittels ihres spezifischen Priestertums. Gesetzes- und Gnadenkirche haben nur die eine Bestimmung, das Individuum zu heiligen. In diesem Heilswerke verhält sich aber das Individuum nicht bloß passiv: es obliegt ihm auch eine höchst persönliche Werkarbeit, und

---

[1]) Sext. Emp. adv. Math. VII, 38; Stob. Ecl. II, 114; Sen. ep. 106. 117; vgl. G. Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung T.s, Halle 1890, S. 21 ff.

zwar in ordentlichen Fällen die heilkräftige Buße, in außerordentlichen das heilsichernde Martyrium. Indem Tertullian gerade das Heilswerk des Subjektes über Gebühr wertet, gerät er wie mit seiner Auffassung der Gnade, so auch mit jener der Gnadenkirche in prinzipiellen Konflikt — und so ist der Ansatz gegeben zur Auflösung der Gnadenkirche und ihrer objektiven Organe, zur Erhebung der Gesetzeskirche und ihrer subjektiven Werkarbeit. Die Persönlichkeit wird allgemach Heilsvermittler.

Wie sich in Tertullians Gedankengebilde dieser Ansatz immer mehr heraushebt, teils aus innerer Entwicklungsnötigung, teils aber auch gelockt und gefördert durch äußere günstige Einflüsse, soll der zweite Teil der Arbeit darzulegen versuchen.

Zweiter Abschnitt.

Der Kirchenbegriff der montanistischen Zeit.

I. Die Entwicklung zum Montanismus.

§ 1. Die Fragepunkte.

Bei dem ungeheueren Interesse, das Tertullians Feuergeist für die Kirche und deren Gestaltung nahm, wäre es auffallend, hätten die ungesunden Elemente seiner Doktrin nicht schon frühzeitig unliebsame Störungen im Organismus der Kirche verursacht. Der Rufer zum Werke konnte nicht anders als die befehden, deren Tun irgendwie heidnisch-weltlich verbrämt oder auch nur lässig schien. Daß er dabei den strengsten Maßstab und die herbste Zensur verwandte, kann uns nicht wundernehmen.

Als Wächter auf der Zinne dünkte er sich von Anfang an. So blickte er den Märtyrern nach, wenn sie in die Gefängnisse schritten, und sorgte mit ängstlichem Bemühen, daß sie über der vielen leiblichen Speise der geistigen nicht vergäßen (ad mart. c. 1 Oe. I. 3). Der eifernde, argwöhnische Aszet, der einige Jahre darauf über die Garküchen der Märtyrer poltert (de iei. c. 12 Oe. I. 870), ist hier schon vernehmbar, wenn auch einstweilen noch in den zarten Tönen der Liebe. — Wie den Märtyrern, gilt auch den Jungfrauen seine wachsame, mißtrauische Sorge. Es ziemt sich, daß sie gleich den verheirateten Frauen der Schleier tragen, denn das Apostelgebot trifft das weibliche Geschlecht insgesamt (de or. c. 20 sq. Oe. I. 573 ff.). Wohl bescheidet er sich einstweilen mit wenigem: wenn nur die weltlichen Verlobten ihn tragen, und wenn man den

Gottverlobten es nicht wehrt (de or. c. 22 Oe. I. 578). Allein auch bei solch maßvollen Ansprüchen kann er sich nicht verhehlen, daß er damit einer eingelebten Gewohnheit zu nahe rückt. Sein Autoritätsgewissen liegt so im Kampfe gegen sein, wie er glaubt, besseres aszetisches Wissen. Der Ausgang dieses Kampfes ist typisch für alle späteren Konflikte. Die breite Macht der Gewohnheit muß weichen; der gesunde Menschenverstand, wie er im Postulate vollkommenen Werktums sich ausspricht, steht hoch über ihr.[1])

Hatte er so einmal, wenn auch zögernden Schrittes, den geheiligten Bannkreis kirchlicher Tradition durchbrochen, so war es nicht zu verwundern, wenn er selbst vor kirchlichen Autoritäten nicht Halt machte. Auch ihr Beginnen mustert er mit prüfendem Auge unter dem Gesichtspunkte jenes eifernden Werktums. Und mit Entrüstung sieht er durch etliche aus ihnen das hehre Bild christlicher Hoheit entstellt — adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum! pro scelus! (de idol. c. 7 Oe. I. 75). Der Eifer des Glaubens kann nicht schweigen; er muß seufzen über das, was er wahrnimmt. Eine tiefe Verstimmung spricht sich schon hier gegen die Kirchenregierung aus. Mängel findet er an ihren Dienern — und das beleidigt sein tiefstes Empfinden.

Wie hier, so mißstimmt ihn die Handhabung der Kirchenzucht auch in nebensächlichen Punkten. Es ist doch zwecklos, beim Beten den Mantel abzulegen (de or. c. 15 Oe. I. 567) und ungeziemend, sich beim Beten zu setzen (de or. c. 16 Oe. I. 567); als abergläubischer Unfug ist es geradezu zu brandmarken, wenn die Christen sich

[1]) So erklären wir die viel umstrittene Stelle (de or. c. 22 Oe. I. 577 sq.) im Anschlusse an die Punktuation bei Wissowa p. 196 und übersetzen: »Viele opfern ihren gesunden Menschenverstand einer fremden Gewohnheit und sprechen ihr festen Bestand zu (addicunt)«. Ne compellantur verbinden wir mit dem folgenden: »mögen sie immerhin mit der Umhüllung verschont bleiben, jedenfalls darf man die Jungfrauen Gottes am Schleiertragen nicht hindern und jedenfalls müssen die Weltverlobten sich verschleiern«.

wie Juden häufig waschen (de or. c. 13 Oe. I. 565; vgl. de bapt. c. 15 Oe. I. 634). Nörgelt er hier ausdrücklich nur über privaten Unbrauch, im Grunde gilt seine Unzufriedenheit doch dem Kirchenregimente, das solche Torheiten duldet.

Bislang litt Tertullian sozusagen nur unter äußeren Dissonanzen. Sein Inneres blieb davon unberührt; in vollster Harmonie mit seiner werkhaften Grundrichtung hatte er jene Ausartung verurteilt. Nun aber begann der Kampf um die vollkommene Sitte auch seinen eigenen Frieden tief zu berühren. Es war eine Frage von der größten Tragweite, die gebieterisch seine Stellungnahme erheischte: die Bußfrage. Nicht als ob die Kirche selbst hierüber im unklaren gewesen wäre — das Institut der Buße war für sie, wie wir gesehen haben, Lebensbedürfnis und darum ständige Einrichtung. Allein Tertullian konnte sich nie so recht damit befreunden. Es schien seiner teuersten Anschauung zu widerstreiten, seinem hohen Begriffe von der Werkheiligkeit der Kirche, von der sittlichen Vollendung der christlichen Persönlichkeit. Den rechten Begriff der Exomologese als einer sündentilgenden Gnadenanstalt besaß er ja nicht, wie wir oben dargetan: nur durch die persönlichste Werkarbeit des Sünders und der Gläubigen vermochte er sich eine innere Reinigung zu denken. Und weil eine solche Werkarbeit notwendig mangelhaft war, schien ihm eine gediegene, dem Taufbade vollwertige Entsühnung nur schwer möglich und — im Hinblicke auf etwaigen Mißbrauch — bedenklich. Nur schwer fügt er sich darum der hohen Weisheit der Kirche; es ist ihm ein wahrer Verdruß, hierüber reden zu müssen.[1]) Kein Wunder, wenn er deshalb nur das dürftigste Bild von ihr zu entwerfen weiß: die Buße ist ihm bloß Notbehelf, in der Vorhalle aufgestellt (de paen. c. 7 Oe. I. 657), und auch dieser Notbehelf genügt nur einmal. Wir

---

[1]) piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem (de paen. c. 7 Oe. I. 656). Neander, Antignostikus a. a. O. S. 189 findet in der Geduld- und Bußschrift unbegreiflicherweise eine Tendenzschrift gegen die strengere Partei, welche die nach der Taufe Gefallenen von der Hoffnung auf diesseitige Sündenvergebung ausschloß.

fühlen es ihm ab, wie er das ganze Bußinstitut lieber beseitigt wissen möchte. Es gärt in seinem Innern, still und unbemerkt, aber unheildrohend. Hauck [1]) sagt mit vielem Rechte: „Indem Tertullian an dem Rechte der zweiten Buße zu zweifeln anfing, begann er sich in eine viel schärfere Opposition zur Kirche zu stellen, als wenn er noch so heftig die Wahl eines oder etlicher Priester tadelte. Jetzt zeigte er sich mit der Kirche in einem Punkte uneinig, bei dem sie nicht nachgeben konnte."

Nicht lange danach, und es drängte sich unserem Eiferer ein neuer Differenzpunkt auf, der sein aszetisches Gewissen nicht minder folterte: die Frage der zweiten Ehe. Es ist charakteristisch für den Mann des aszetischen Werktums, daß er, wie so manche christliche Lehrer vor ihm, der Ehe kein genügendes Verständnis entgegenbrachte. Er beurteilte sie lediglich nach ihrer grob-fleischlichen Seite als Geschlechtsgemeinschaft, als Befriedigung der Sinnlichkeit. Die Ehe deucht ihm ein dedecus voluptuosum (ad ux. l. I c. 1 Oe. I. 670). Deshalb gibt es im Jenseits keine Ehen, „non enim tam frivola, tam spurca deus suis pollicetur" (a. a. O.). Das Eingehen einer Ehe bedeutet für den Geistesmann geradezu eine moralische Niederlage,[2]) ein Herabsinken auf eine niedrigere Stufe.[3]) Die Ehe ist demnach keineswegs etwas an sich Gutes, sonst wäre sie geboten, nicht bloß nachgiebig erlaubt (ad ux. l. I c. 3 Oe. I. 673). Sie ist dem Menschen bloß notgedrungen gewährt nach Art einer „Indulgenz", mit Rücksicht auf ihre Bedeutung einer „Pflanzstätte für die Menschheit" (de exh. cast. c. 6 Oe. I. 746).

---

[1]) A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877, S. 118.

[2]) nihil ex istis necessitatibus sc. nuptiarum competit dei servis, ut non satis habeam semel alicui earum succubuisse (ad ux. l. I c. 5 Oe. I. 676. 677).

[3]) non tibi sufficit de summo illo immaculatae virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo, sed in tertium adhuc devolveris et in quartum, et fortassis in plures (de exh. cast. c. 9 Oe. I. 751) — Iam si altiores et feliciores gradus corporalis patientiae digeramus, eadem sanctitati quoque procurat continentiam carnis (de pat. c. 13 Oe. I. 610).

Begreiflich, daß Tertullian von diesem Standpunkte aus einer Wiederholung der Ehe stark abgeneigt sein mußte. Wer des öfteren heiratet, ähnelt den Sündern von Sodoma und Gomorrha (ad ux. l. I c. 5 Oe. I. 677). Sein Beginnen grenzt an Unzucht (stupri affinitas, de exh. cast. c. 9 Oe. I. 750).

Hätte Tertullian diese Anschauung in lebendige Praxis übersetzen wollen, wäre er mit dem Kirchenbrauche in Konflikt gekommen: die zweite Ehe war gestattet, wenn auch von manchen nicht gerne gesehen.[1]) Tertullian war aber bis jetzt noch zu sehr von der kirchlichen Autorität und ihrer Tradition beherrscht, als daß er ihr in einer solch einschneidenden Lebensfrage hätte widersprechen mögen. Darum überläßt er den Entscheid noch dem persönlichen Gutdünken, oder vielmehr der subjektiven Einsicht: „Ist diese eine vollkommene, so wird sie sicherlich wissen, daß man sich das zu bewahren habe, was größeren Nutzen bringt“ (ad ux. l. II c. 1 Oe. I. 683). Ein begeistertes Lob der Jungfräulichkeit (ad ux. l. I c. 6 Oe. I. 677) und der ehrbaren Witwenschaft (ad ux. l. I c. 8 Oe. I. 681) soll diese Einsicht vertiefen.

Allein, daß er sich hierbei nicht beruhigt, beweist seine spätere Entwicklung, die gerade hier mit einsetzt.

Wie die zweite Buße, so hat ihn auch die zweite Ehe kopfscheu gemacht: er vermochte sich nicht mehr mit voller Unbefangenheit der Kirchendisziplin anzuvertrauen. So empfand er das Bedürfnis, nach einer zweiten Autorität zu suchen, um die vermeintlichen Mängel der ersten zu decken, und diese Autorität fand er in der gemeinen Naturvernunft (ratio). Anfangs stand ihm diese ratio ausschließlich noch im Dienste der Disziplin und der kirchlichen Überlieferung, nachmals aber warf sie sich zu deren Richterin und Lehrmeisterin auf. Verfolgen wir die einzelnen Etappen dieses ihres siegreichen Vordringens!

---

[1]) Vgl. Hermas, Mand. IV, 4; Clem. Alex. Strom. III, 1; Tert. ad ux. l. II (Oe. I. 683 sqq.).

§ 2. Die neue Autorität der ratio.

Als einstiger Schüler der Stoa liebäugelte Tertullian von Anfang an mit der ratio. War bei den Stoikern die vulgäre Vernunft,[1]) wie sie durch den Gemeinsinn sich kundgab,[2]) Grund und Maß alles Seins, so sieht auch Tertullian in dem gesunden Menschenverstande oder Gemeinsinn[3]) den untrüglichen Zeugen der Wahrheit, der jederzeit auf Grund des ius naturale (de spect. c. 2 Oe. I. 19) an das allgemeine Gewissen appellieren kann (de test. an. c. 5 Oe. I. 409). Wie die Natur so unfähig der Lüge wie Gott selbst ist (de test. an. c. 6 Oe. I. 411), so ist auch die ratio, ihr ehrlicher Dolmetsch (interpres naturae dispositionis, vgl. de praescr. haer. c. 7 Oe. II. 8; de an. c. 1 Oe. II. 558), im Gegensatze zur sophistischen Verschmitztheit, nur treue Schwester der Wahrheit (de test. an. c. 6 Oe. I. 411). Ihr Ursprung ist Gott (quippe res dei ratio, de paen. c. 1 Oe. I. 644; de cor. c. 4 Oe. I. 425; adv. Prax. c. 5 Oe. II. 659), und sie selber darum gottähnlich, wenn auch entstellt durch die Sünde (de an. c. 16 Oe. II. 579). Man kann Gott und die Vernunft nicht trennen (dei ac per hoc rationis compotes, de paen. c. 2 Oe. I. 644; nihil deus non ratione praeceperit, Scorp. c. 8 Oe. I. 514). Ebensowenig deshalb auch Vernunft und sittliche Güte (bonum est ideo, quia a deo invenit, ut divinum, rationale, de fug. c. 4 Oe. I. 469). Darum kann man das Gute auch lernen (omne animi bonum aut nascitur aut eruditur aut cogitur, de pud. c. 1 Oe. I. 791).

Schon im Heiden- und Häretikerkampfe ist ihm diese Naturvernunft willkommene Waffe. Als „Zeugschaft der Seele" bürgt sie für Gottes Dasein mehr denn Bücher- und Schriftwerk (de test. an. c. 1 Oe. I. 399; c. 6 Oe. I. 411). Häretischer Irrtum brandmarkt sich gerade darin, daß er den Sinn der Natur so verwegen mißdeutet (de praescr.

---

[1]) *κοινὸς λόγος* Diog. Laert. VII. 54; Plat. de plac. phil. IV. 11 etc.

[2]) *κοιναὶ ἔννοιαι* c. I.; vgl. Rauch a. a. O. S. 42.

[3]) sensus publicus (de an. c. 2 Oe. II. 558); sensus communis (de res. carn. c. 3 Oe. II. 471); testimonium animae (apol. c. 17 Oe. I. 184); conscientia (de idol. c. 23 Oe. I. 105).

haer. c. 7 Oe. II. 8). Auch die Verkehrtheit der eigenen Leute spiegelt sich ab im Lichte dieser Naturvernunft. Wer mit Hilfe des Rasiermessers sein persönliches Aussehen entstellt oder mit Hilfe des Kothurns den Tragöden vergrößert, der verfehlt sich gegen solche Vernunft, im letzten Sinne gegen Gott selber (de spect. c. 18 Oe. I. 50; c. 23 Oe. I. 55). Auch der Schlemmer und Trinker (de spect. c. 2 Oe. I. 20 sq.), der Übeltäter und Gotteslästerer (a. a. O.) verleugnen den gesunden Sinn, den rechten Gebrauch von Magen, Auge und Zunge.

Die „Vernunft" des stoischen Weisen mit seinem Prinzip *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* [1]) bestimmt so Tertullian auf dem Felde der Apologetik und Polemik wie auf dem der Moral.

Ist es verwunderlich, wenn er nun auch in innerkirchlichen Krisen zu ihr seine Zuflucht nimmt?

Schon äußerlich ist dies wahrnehmbar in der ungewöhnlich sich häufenden Bezugnahme auf die ratio. Zumal in seinen Streitschriften de corona, de fuga, de virginibus velandis.[2]) Zusehends wächst damit auch ihr innerer Einfluß. Bis jetzt pflegten die Theologen streng kirchlicher Richtung in allen entstehenden Schwierigkeiten wie z. B. in

---

[1]) Diog. Laert. VII. 87. 89; Stob. Ecl. II. 132. 134; Cic. de fin. III. 7.

[2]) Vgl. rationem eius nominis (de virg. vel. c. 5 Oe. I. 891); ad ipsas iam rationes recensendas (c. 7 Oe. I. 892); eadem ratione sc. virginem intelligendam (c. 8 Oe. I. 894); exposco rationem (c. 13 Oe. I. 903); quod ratum deo inveneris (c. 16 Oe. I. 907); plane, ut ratio quaerenda sit (de cor. c. 2 Oe. I. 419); de ratione securus (l. c.); quando et legem ratio commendet (c. 4 Oe. I. 425); quod ratione constiterit (l. c.); si ratione lex constat, legem ratio commendet (l. c.); de rationis divinae patrocinio (l. c.); rationis interpres (c. 4 Oe. I. 426); ratio Christianarum observationum (l. c.); rationes despiciant (c. 7 Oe. I. 430); provocans ad rationalium et irrationalium distinctionem (c. 8 Oe. I. 437); rationis patrocinio (c. 10 Oe. I. 442); duplex ratio defendit (de fug. c. 4 Oe. I. 469); divina et rationalis dispositio (l. c.); rationale apud deum habere (l. c.); ratione contingere (l. c.); si irrationaliter quis perit (c. 4 Oe. I. 470); ratione administratur (l. c.); rationem, quam ostendimus (c. 7 Oe. I. 475); eadem ratione qua apostoli (c. 8 Oe. I. 475); rationem Domini (c. 13 Oe. I. 489) etc.

der Ehefrage, die fidei scriptura und die traditio maiorum zu befragen. Eine neue, dritte Autorität über Schrift und Tradition hinaus gab es für sie nicht. Darum hielten sie so zähe an dem bestehenden Brauche bezüglich der Schleiertracht fest, mochte auch ihre bessere Einsicht davon abraten.[1]) Später bestimmte sie dasselbe Prinzip, von jeder Verschärfung der bisherigen Fastenordnung abzusehen. Es war für sie eine Art Präskription: „constituta esse sollemnia huic fidei scripturis vel traditione maiorum, nihilque observationis amplius adiciendum ob illicitum innovationis" (de iei. c. 13 Oe. I. 871).

Der Schüler der Stoa kann sich damit nicht befreunden. Die übernatürliche Autorität der Heiligen Schrift bezw. des Glaubens allerdings nimmt er voll und ganz als erste, ausschlaggebende Norm herüber (principalis auctoritas signaculi nostri, de spect. c. 4 Oe. I. 24); allein die traditio maiorum ist ihm ein zu unbestimmtes Ding, als daß er sie sogleich hätte blindlings anerkennen mögen. Mit seinem dialektisch geschulten Auge sichtet er darum aus der großen, verschwommenen Masse der Tradition zunächst das, was sich sonder Zweifel auf ein Apostel- oder Herrenwort zurückführen läßt,[2]) was sich demnach als verpflichtendes, jederzeit bindendes Gesetz ankündigt. Dieses Gesetz nennt er Disziplin (s. S. 49 ff.). Damit stellen sich ihm von vornherein zwei Autoritäten heraus: Glaube bezw. Heilige Schrift und Disziplin.

Um nun die übrigen, nicht schriftbezeugten Stücke der traditio maiorum nach ihrem Verpflichtungswerte zu sondieren, bedarf Tertullian einer neuen dritten Autorität, der grübelnden, sichtenden ratio. Und so tritt an die Stelle der kirchlichen Autoritätenkette die neue Reihe: status fidei, ratio veritatis, praescriptum disciplinae (de spect. c. 1 Oe. I. 17).

---

[1]) sed non putet institutionem unusquisque antecessoris commovendam. Multi alienae consuetudini prudentiam suam et constantiam eius addicunt (de or. c. 22 Oe. I. 577).

[2]) non pigebit cetera quoque denotare, quibus merito vanitas exprobranda est, siquidem sine ullius aut dominici aut apostolici praecepti auctoritate fiunt (de or. c. 15 Oe. I. 566).

Alle kirchlichen Probleme, zumal religiösen Inhalts, unterstehen diesem regulativen Prinzip. Selbst das Taufwasser ist durch diese Autoritäten als geeignete Materie empfohlen (quot igitur patrocinia naturae, quot privilegia gratiae, quot sollemnia disciplinae . . . religionem aquae ordinaverunt, de bapt. c. 9 Oe. I. 627).

Diese Scheidung des alten Traditionsprinzips in Disziplin und ratio brachte naturgemäß ein stark subjektivistisches Element in die bisherige historisch-tatsächliche Betrachtungsweise. Zumal in der Einschätzung bestehender kirchlicher Gebräuche (observationes, de cor. c. 2 Oe. I. 419) machte sich dieser Subjektivismus fortschreitend geltend.

Anfänglich — so scheint es — eignete der ratio noch keineswegs die Bedeutung einer selbständigen, von dem Gegebenen unabhängigen Autorität. Ihr Beruf war vielmehr der der Aufklärung, Ausdeutung der aus Schrift und Disziplin nicht erweisbaren, aber dennoch bestehenden Gewohnheiten; sie stand noch im Dienste des historisch Gewordenen.[1] Unabhängig von jedem Schriftwort hat eine Observanz Anspruch auf Beachtung, weil sie der consuetudo entstammt, diese aber nach vernünftigem Calcul auf die apostolische traditio zurückweist.[2] Darum sein Grundsatz: „traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix (de cor. c. 4 Oe. I. 424[3]). Nur wenn

---

[1]) plane, ut ratio quaerenda sit, sed salva observatione, nec in destructionem eius, sed in aedificationem potius, quo magis observes, cum fueris etiam de ratione securus. Quale est autem, ut tunc quis in quaestionem provocet observationem, cum ab ea excidit? et tunc requirat, unde habuerit observationem, cum ab ea desiit? . . . laudo fidem quae ante credidit observandum esse quam didicit (de cor. c. 2 Oe. I. 419. 420).

[2]) si legem nusquam reperio, sequitur, ut traditio consuetudini morem hunc dederit, habiturum quandoque apostoli auctoritatem ex interpretatione rationis. His igitur exemplis renuntiatum erit posse etiam non scriptam traditionem in observatione defendi, confirmatam consuetudine, idonea teste probatae tunc traditionis ex perseverantia observationis . . . (de cor. c. 4 Oe. I. 425).

[3]) traditio hat bei T. engste aktive Bedeutung; vgl. traditio catholica (de monog. c. 2 Oe. I. 762); tr. non scripta (de cor. c. 4 Oe. I. 425); tr. evangelica et apostolica (adv. Marc. l. V c. 19 Oe. II. 330). — In ähnlichem Sinne bedeutet auch tradere nicht »fortüberliefern, weiter-

eine Gewohnheit offenbar widervernünftig erscheint, ist sie abzuweisen (merito vanitas exprobranda est, de or. c. 15 Oe. I. 566; c. 13 Oe. I. 565; c. 16 Oe. I. 567).

Tertullian ist also hier noch nicht Subjektivist, denn er verkennt noch nicht völlig den historischen Boden. Immerhin erscheint aber der Schritt zur völligen Emanzipierung von dem Tatsächlichen gar groß. Denn nachdem er einmal für seine ratio das Recht in Anspruch genommen, eine Observanz auf ihre Gründe zu prüfen und im Falle der Widervernünftigkeit abzulehnen, stand es bei ihm, so ziemlich über jede kirchliche Erscheinung das Verdikt zu fällen, wenn sie seiner Auffassung nicht zusagte. Wenigstens mittelbar war sonach seine ratio aus ihrer dienenden Stellung zum Range einer selbständigen Autorität erhoben, welche die gegebene Wirklichkeit zwar nicht leugnen, wohl aber meistern durfte. Darum zweifelt er denn auch gar nicht, daß sie ohne Rücksicht auf historisches Recht in eigenem Namen neue Observanzen einführen könne: si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit a quocunque productum. An non putas omni fideli licere concipere et constituere, dumtaxat quod deo congruat, quod disciplinae conducat (de cor. c. 4 Oe. I. 425).

Auf der so betretenen Bahn des Subjektivismus schritt Tertullian um so rücksichtsloser vorwärts, je hartnäckiger seinen reformerischen Neuerungen altehrwürdige Gewohnheiten gegenübergestellt wurden. Der in der karthagischen Kirche immer noch forttobende, ja selbst zu Tätlichkeiten (de virg. vel. c. 3 Oe. I. 887) ausartende Schleierstreit brachte vollendete Aussprache und Klärung. Da sich die Partei der Schleierfeinde mit Vorliebe auf die unvordenkliche Gewohnheit der westlichen Kirchen berief, die keinen Schleier für ihre Jungfrauen kannten, ging Tertullian daran, mit dem Gewohnheitsprinzip selbst zu brechen und die

---

geben von Hand zu Hand«, sondern »aus erster Quelle übermitteln, authentisch mitteilen« = docere. So de or. c. 10 Oe. I. 564: post traditam orandi disciplinam; de praescr. haer. c. 22 Oe. II. 20: non omnia omnibus tradidisse. In diesem Sinne auch traditor (de cor. c. 4 Oe. I. 425).

alleinige Autorität der Vernunft gegenüber veraltetem Gewohnheitsrechte zu proklamieren. Wohl weiß er, daß er die schleierfreundliche Praxis der griechischen Kirchen gegen die Schleierfeinde in das Treffen führen könnte (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885); es entgeht ihm auch nicht, daß die diesbezügliche Praxis in der eigenen Mutterkirche eine widersprechende ist (c. 3 Oe. I. 886). Allein er möchte prinzipiell auf diesen historischen Apparat verzichten. Es klingt wie eine Kriegserklärung hiegegen: Exsurge igitur, veritas, exsurge et quasi de patientia erumpe! Nullam volo consuetudinem defendas; nam iam et illa, sub qua te fruebaris, expugnatur (c. 3 Oe. I. 887). Seine Begründung verrät den geschickten Rhetor: dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit (c. 1 Oe. I. 883).

Tertullian weiß genau um die Konsequenzen dieses Vorstoßes. Wenn er die Autorität bestehender Gewohnheiten ablehnt, wendet er sich mittelbar auch gegen deren amtliche Träger und Fortleiter, d. i. gegen die Bischöfe (adversus catholicam traditionem, de monog. c. 2 Oe. I. 762). Allein die „Wahrheit“ steht ihm höher denn der Spruch eines Bischofes, und sei es auch ein bevorrechteter. Ihr kann niemand präskribieren, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883). Es ist ihm ein Vergnügen, die orientalischen Bischöfe gegen die eigenen auszuspielen [1]) und dadurch die bischöfliche Amtsautorität in derlei Fragen überhaupt lahm zu legen.

So hat die ratio alle traditionellen Bande endgültig zerrissen. Als souveräne Schwester steht sie neben der Heiligen Schrift und der Disziplin: in his consistit defensio nostrae opinionis secundum scripturam, secundum naturam, secundum disciplinam (de virg. vel. c. 16 Oe. I. 907). Eine traditio maiorum als historische Autorität existiert in keiner Weise mehr. Der kirchliche Programmsatz: das Alte ist

[1]) sed eas ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam. Habent igitur et illae eandem consuetudinis auctoritatem, tempora et antecessores opponunt magis quam posterae istae (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885).

immer das Wahre, muß dem Neuen weichen: die **Wahrheit** ist immer das Alte.[1])

Damit ist Tertullian im Grunde von der konservativen Kirche und ihren Prinzipien abgefallen. Nur an dem Wort der Heiligen Schrift und der Disziplin kann seine ausschweifende ratio eine Schranke finden. Kläglich, daß er nicht folgestreng genug war, seine subjektivistische Theorie auch auf das Glaubensgebiet überzutragen. Er wagt zwar den Ansatz: haereses non tam novitas quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo (l. c.). Allein er versteht sich nicht zu dessen Entwicklung und hält nach wie vor an dem Präskriptionsbeweise fest. Die scharfe Scheidung von Glaubensregel und Disziplin täuschte ihn über den Widerspruch hinweg, der zwischen seinem Vertrauen auf die Absolutheit der Vernunft und seinem Glauben an die Autorität einer apostolischen Lehrkirche obwaltete.

Auf der Grundlage dieser subjektivistischen Richtung vollzog sich der Übergang des Tertullian zum Montanismus. Begreiflich. Die historische Autorität als solche war ja entrechtet; also stand es ihm frei, nach eigenem Gutdünken fremde Werte an deren Stelle zu setzen. Sollte er sie aus der eigenen Rüstkammer holen? Seine eifernde ratio, die jede Erscheinung des kirchlichen Lebens nur nach deren Wert vor Gott abzuschätzen verlangte (. . . quae magis . . . disciplinae dei conveniret, de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885; vgl. c. 16 Oe. I. 907: illud itaque sit tibi et scriptura et natura et disciplina, quod ratum deo inveneris . . .), hatte deren genug zumal in der Frage der Buße und Einehe bereitgestellt. Allein unserem Tertullian war es wohl selber nicht geheuer, der eigenen Weisheit soviel zu trauen; die aus den katholischen Tagen verbliebene Scheu gegenüber den übernatürlichen Autoritäten bewahrte ihn vor dieser letzten

[1]) si semper Christus, et prior omnibus, aeque veritas sempiterna et antiqua res. Viderint ergo quibus novum est quod sibi vetus est. Haereses non tam novitas quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo . . . (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883).

Konsequenz seines Subjektivismus. Und so ging er denn zum Montanismus, dessen „neue Prophezien“ mit göttlichem Zeugnis die Postulate der eigenen ratio so glücklich beglaubigten.[1])

§ 3. Der Montanismus in Afrika.

Tertullian war wie alle ein Kind seiner Zeit. Mochte auch seine kraftvolle Natur und realistische Denkweise die werkhafte Richtung, die ihm eignet, vorbereitet, ja geschaffen haben: ihre scharfe, ungesunde Ausprägung erfuhr sie durch äußere Faktoren, durch die rigoristische Strömung innerhalb der karthagischen Christengemeinde überhaupt und deren nachmalige Einmündung in den montanistischen Ideenkreis im besonderen.

Schon ziemlich frühzeitig schied sich die Kirche Karthagos in zwei mehr oder minder sich befehdende Lager; man möchte sie die Gemäßigten und die Rigoristen nennen. Die Ersteren, vertreten durch das offizielle Kirchenregiment, hielten zähe am Hergebrachten fest: wie sie keine Milderung der Disziplin verstatteten, so auch keinerlei Verschärfung. Jeder Kirchenobere hütete sich peinlichst, die Einrichtungen seines Vorgängers selbst nur in geringfügigen Fragen zu ändern, mochten auch die Reformrufe noch so dringend sich vernehmen lassen. Es galt ihnen als Prinzip: „Gebräuche, die zum christlichen Leben gehören, sind durch Schrift und Tradition der Vorfahren festgesetzt; darum darf man keine Observanz mehr hinzufügen, weil Neuerungen verboten sind“ (s. S. 128).

In Gegensatz zu diesem konservativen Amtschristentume trat der kleine Privatzirkel der fortschrittlichen Rigoristen. Ihn einigte zumal das Zeichen des baldigen Weltgerichtes, also der eschatologische Gesichtspunkt. Eine in das Übermenschliche erhöhte Spannung aller ethischen

[1]) vgl. de iei. c. 10 Oe. I. 866: eorum, quae ex traditione observantur tanto magis dignam rationem adferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo coelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur.

Kräfte, eine größtmögliche Arbeitsleistung des Moralsubjektes für die kommende überweltliche Abrechnung war die Konsequenz der eschatologischen Grundanschauung. Was das altchristliche Erbe an hohen, sittlichen Aufgaben bot, war ihm daher vor allem willkommen: die Ehelosigkeit um des Herrn willen oder doch wenigstens die Einehe; schweres Fasten nach dem Vorbilde Christi in der Wüste; strengste Lebensführung, die selbst in der Kleidung sich kundgab; schroffes Ablehnen alles heidnischen Einflusses; energisches Betonen des ausschließlich Christlichen in Kirche und Welt; eine bis zur Leidenschaft gesteigerte Bewunderung für das Martyrium — all das übernahmen die Rigoristen von der Kirche der Vorzeit als ihren kostbaren Anteil. Nicht als ob die Kirche der Gegenwart nicht denselben Idealen auch weiterhin gelebt hätte, aber ihre Stellungnahme hierzu war nicht so forciert, so einseitig hervorstechend wie jene der strengen Partei. Dazu kam ein weiteres unterscheidendes Merkmal, das der Rigoristenpartei eigentümlich war: die ausgeprägte Vorliebe für Privatoffenbarung und mystischen Verkehr. Die fieberhafte, in das Übermaß gespannte Erwartung des kommenden Reiches der Seligen verwob mit mystischer Kraft das Jenseits in das Diesseits, sie zwang das Überweltliche in empirische Formen, besonders in Träume, Visionen etc. Wie der Ausblick auf die nahe Weltverklärung mochte auch der Rückblick auf die in enthusiastischen Geistesstrom getauchte Vergangenheit die mystische Glut wecken. Auch; die Großkirche schätzte ja solche charismatischen Erscheinungen, Irenäus zumal und Justin würdigen sie.[1]) Allein was der Rigoristenpartei allein eignete, war die besondere, minder kritische Schätzung, welche sie den Geistesgaben und ihren Trägern entgegenbrachte: wenn nur eine Offenbarung erbauend war oder gar, wenn sie nur nicht der Glaubensregel widersprach, fand

---

[1]) Iren. adv. haer. V, 6, 1: *καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις κτλ.* Iust. dial. contra Tryph. 82 u. 88; vgl. Eus. H. E. V, 3.

sie unbedingten Glauben und Darnachachtung.[1]) Die Enthüllungen der Perpetua und ihrer Mitzeugen über das eigene und fremde Schicksal, über das Los des verstorbenen Bruders, über die Wonnen des Himmels etc. werden mit Ehrfurcht registriert.[2]) Ja, man verglich diese Prophetien mit denen der Heiligen Schrift und legte ihnen höheren Wert bei, weil gerade sie so recht jener überreichen Gnadenfülle entstammen, die am Ende der Zeit über die Welt sich ergießt.[3])

Eine stark mystische Signatur trägt so diese Aszetenpartei der Perpetua. Diese Mystik strebt über die alten, christlichen Schranken, über Schrift und Kirchenwort hinaus. Bedenklich schwärmt sie für eine neue, letzte, höchste Offenbarungsphase des Geistes. Nicht unschwer entdeckt man in dieser entbundenen Mystik das Wehen phrygischen Geistes, den stillen Einfluß montanistischer Ideen.

Es ist wohl gewiß, daß Tertullian in seiner ersten Periode diesem Schwärmerkreise ferne stand. Sein gesetzhafter Sinn, seine aufrichtige Hochachtung vor Kirche und

---

[1]) de cult. fem. l. I. c. 3 Oe. I. 706; de monog. c. 3 Oe. I. 763; de iei. c. 11 Oe. I. 869; de an. c. 47 Oe. II. 632.

[2]) Daß Perpetua der Sekte der Artotyriten angehörte, kann aus der Darreichung des Käsebrotes (Pass. Perp. et Fel. 1, 3: de caseo, quod mulgebat, dedit mihi) nicht erwiesen werden, da sich diese aus der Verwendung des Bildes vom guten Hirten erklärt (in habitu pastoris). Wir haben hier dieselbe Symbolik, die sich auf den Katakombenbildern der Coem. des Kallixtus findet, wo der gute Hirte mit Milch die Gläubigen nährt (Marucchi, Éléments d'archéologie chrétienne t. 2, 1900). Nichts bezeugt übrigens, daß Sekten der afrikanischen Kirche Käsebrot zu liturgischen Zwecken verwendeten.

[3]) si vetera fidei exempla, et dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in literis sunt digesta, ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et deus honoretur et homo confortetur: cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur? Vel quia proinde et haec vetera futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur auctoritati, propter praesumptam venerationem antiquitatis. Sed viderint, qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum: cum maiora reputanda sint novitiora quaeque ut novissimiora secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam (Pass. Perp. et Fel. praef. Ausgewählte Märtyrerakten von O. v. Gebhardt, Berlin 1902, p. 61 sq.).

Schrift mußte den Neuchristen allen gegenkirchlichen Sezessionsbestrebungen abgeneigt machen. Zudem war er, der sich ja erst nach mancherlei Irrfahrt dem Heidentume entwunden, viel zu sehr damit beschäftigt, das neue, große Ganze der christlichen Ideenwelt in sich aufzunehmen, als daß er Einzelerscheinungen sein besonderes Augenmerk hätte zuwenden können.[1]) Erst als er sein Inneres mit dem Neuen voll gesättigt hatte, kam ihm das Bedürfnis, aus sich hinauszugehen und die konkreten Gestaltungen dieses christlichen Wesens zu mustern. Und je mehr er sichtete, desto mehr fühlte sich sein stürmisch nach Werkheiligkeit drängendes Inneres dem rigoristischen Zirkel verwandt. Dieser lebte ja programmmäßig den gleichen Bestrebungen angespanntester Heilsarbeit. Daß er dabei auch in Mystik machte, konnte ihn schon deswegen nicht verdrießen, weil auch damit nur verwandte Saiten seiner Seele angeschlagen wurden. Von Anfang an glaubte er an ein Ahnungsvermögen der Seele [2]) und hielt viel auf geheimnisvolle Träume. „Revelationes petere" ist ein besonderes Vorrecht des Christen (de spect. c. 29 Oe. I. 60). Solchen Offenbarungen den Glauben zu verweigern, schien ihm bedenklich.[3]) Zitiert er ja gläubigen Sinns selbst ein Orakel des pythischen Dämon (de or. c. 17 Oe. I. 569).

Nur die antikirchliche Fortschrittstendenz des Mystikerkreises mochte ihm zu schaffen machen. Wenn auch sein Subjektivismus sich gegen so manche historischen Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens aufbäumte, so wollte er doch mit nichten die übernatürliche Grundlage des ganzen

[1]) Noch in de cult. fem. l. II c. 9 Oe. I. 727 erwähnt er rühmend fastende Aszeten, scheint sich also dem Fastenkreise der Montanisten noch nicht angeschlossen zu haben.

[2]) senti illam sc. animam, quae ut sentias efficit. Recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem (de test. an. c. 5 Oe. I. 409).

[3]) hoc in loco ex auctoritate quoque dei contestor, quia nec tutum est subtrahere, quodcunque uni fuerit ostensum utique omnium causa (de idol. c. 15 Oe. I. 94. Vgl. das Traumgesicht der Schwester, de virg. vel. c. 17 Oe. I. 909).

Kirchenlebens verschieben, den Glauben an die Vollendung durch Christus. Aus diesem Glauben floß sein geflügeltes Wort: potiora sunt priora quam postera (de test. an. c. 5 Oe. I. 410). Von Anfang an galt ihm das Evangelium als die abschließende Gottestat, welche uns die neue Gnade gebracht. Christus bewährt sich in ihm als „der Geist und das Wort und die Idee Gottes“ (de or. c. 1 Oe. I. 553; apol. c. 23 Oe. I. 215 etc.). Und nun soll Tertullian eine neue Offenbarung durch Montanus anerkennen, an eine neue Ära des Geistes glauben, die zur christlichen hinzutritt wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, wie die Vollendung zur Halbheit.[1])

Wohl nicht ohne erfahrenen Führer begab sich Tertullian in diesen Widerstreit der Gedanken. Seit den Tagen der charakterfesten, hochsinnigen Perpetua, die ihren Verehrern und Tertullian vor allem als Heldin, ja geradezu als überirdisches Wesen erschien, als schwesterliche, hochbegnadete Seherin,[2]) zierte den montanistischen Kreis besonders die ehrwürdige Gestalt des greisen Prokulus. Durch seine bezaubernde Beredsamkeit und jungfräuliche Reinheit reihte er sich den großen Männern christlicher Vorzeit an die Seite (adv. Val. c. 5 Oe. II. 387). Seine Rednergabe machte ihn zum berufenen Vertreter der Montanistensache gegenüber ihren zahlreichen Gegnern. Die Autorität des prophetenreichen Kleinasiens wußte er in der berühmten Konferenz mit dem römischen Priester Kajus gegenüber der Autorität des apostelreichen Rom mit Nachdruck geltend zu

[1]) Wenn auch die Bemerkung Augustins (de haer. 86), daß T. anfangs den Montanismus bekämpft habe, mit Rücksicht auf die schon anfänglich hervortretende Wahlverwandtschaft des Afrikaners mit dem rigoristischen Grundwesen des Montanismus starkem Zweifel begegnen muß, so mußte ihn immerhin sein orthodox-kirchliches Gewissen zu behutsamer Reserve nötigen. Das Richtige vermutet wohl d'Alès l. c. p. 442: T. lui-même paraît avoir gardé quelque temps une position moyenne, sollicité d'un côté par l'attrait de la prédication orientale, retenu de l'autre par son attachement à l'Église mère.

[2]) »domina soror, iam in magna dignatione es«. Ausgewählte Märtyrerakten a. a. O. S. 66; de an. c. 55 Oe. II. 642: Perpetua fortissima martyr.

machen.[1]) — Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diesem Montanistenführer einen bedeutenden Einfluß auf Tertullian einräumen: die liebende Wärme, mit der ihn Tertullian charakterisiert, legt dies nahe.

So wurde Tertullian Montanist. Es leuchtet ein, daß der Übertritt eines so bedeutenden Geistes nicht spurlos am montanistischen Gemeindeleben vorüberging. Seine Entwicklung ist auch die eines nicht unbedeutenden Teiles der Gemeindeglieder. Hat er dem karthagischen Montanismus auch nicht seine Entstehung gegeben, so doch seine eigenartige Ausprägung und seine Konsolidierung zur Kirche. Gerade dieses Eigenartige, dieses Neue, das Tertullians Individualität dem übernommenen Alten des Urmontanismus hinzugab, verrät uns mit genügender Deutlichkeit all die charakteristischen Grundstrebungen im Geistesleben des Reformers, die für den weiteren Aus- und Umbau seines Kirchenbegriffes bestimmend waren.

§ 4. Tertullian und der Urmontanismus.

Die montanistischen Schriften Tertullians scheiden keineswegs zwischen altem und neuem Montanismus. Sie wollen im Gegenteil die Vermutung nahelegen, als ob sie alle nur zur näheren Ausdeutung, keineswegs im Dienste der Weiterbildung des montanistischen Programms verfaßt wären. Gerne berufen sie sich darum selbst in jenen Fällen auf den Paraklet, wo der Zitatenschatz der neuen Prophetie versagt (vgl. de virg. vel. c. 1 Oe. I. 885; de fug. c. 1 Oe. I. 478).

Immerhin bietet Tertullian selbst genügende Anhaltspunkte, um das Ursprüngliche und Wesentliche von dem Hinzugekommenen und minder Wesentlichen zu sondern.

In seinem Lebenswerke gegen Marcion (adv. Marc. l. IV c. 22 Oe. II. 215) präzisiert er den eigentlichen Kernpunkt, um welchen sich die Montanistenfrage dreht, folgendermaßen: . . . defendimus in causa novae prophetiae gratiae

---

[1]) Eus. H. E. II, 25. 6; III, 28. 1; VI, 20. 3; Hieron. de vir. ill. 59.

ecstasin, i. e. amentiam, convenire. In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scil. virtute divina, *de quo inter nos et psychicos quaestio est.* In ähnlichem Gedankengange fordert er den Marcion auf (l. V c. 8 Oe. II. 298): exhibeat itaque Marcion dei sui dona . . . edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi i. e. amentia.

Das letztlich entscheidende Kriterium der montanistischen Auffassung liegt demnach auf dem Gebiete der Ekstase und besteht in der Forderung der amentia des Propheten. Nur der ist wahrer, gotterleuchteter Prophet, der im Augenblicke der Offenbarung aller menschlichen Selbstheit nach ihrem Denken und Wollen verlustig geht (necesse est excidat sensu) und völlig willenlos dem göttlichen Einflusse überantwortet ist (obumbratus scil. virtute divina). Vorbildlich war die Ekstase Adams: cecidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis operatrix prophetiae (de an. c. 11 Oe. II. 573). Während die Propheten der katholischen Kirche niemals auf die eigene Mitwirkung mit dem Geiste Gottes verzichten wollten (vgl. Epiph. haer. 48, 3; Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, S. 60), legten die montanistischen Theologen gerade in dieses Sichselbstverlieren das Wesentliche übernatürlicher Offenbarung (ea autem, quae neque a deo neque a daemonio neque ab anima videbuntur accidere, et praeter opinionem et praeter interpretationem et praeter enarrationem facultatis, ipsi proprie ecstasi et rationi eius separabuntur, de an. c. 47 Oe. II. 633).

Damit hatte sich die theologische Wertung der Prophetie bedeutsam geändert. Was der Prophet verkündete, war nun nicht mehr die Predigt eines gottbegnadeten Menschen bloß, wie bei den Propheten der Kirche, sondern die Stimme Gottes selbst: vox domini (de res. carn. c. 22 Oe. II. 495), divina exhortatio (de fug. c. 10 Oe. I. 478). Man unterschied gar nicht mehr zwischen Prophet und Prophetie, zwischen Menschlichem und Göttlichem in der Ekstase, da

ja alle Offenbarung unmittelbarer göttlicher Mitteilung entstammte. Der Prophet war nicht zwar der inkarnierte Gott, aber Gott inkarnierte sich in dem Propheten derart, daß nicht der Prophet, sondern Gott (adv. Marc. c. V c. 8 Oe. II. 298), der Paraklet (de fug. c. 1 Oe. I. 461; de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884; adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654) oder der Geist sich kundtat.[1])

Alle prophetischen Aussprüche gewannen dadurch den absoluten Wert rein göttlicher Verkündigung. Ihre Annahme hängt nicht wie die gewöhnlicher Privatoffenbarungen von dem Ermessen des Einzelnen ab, sondern ist verbindlich wie ein imperium Dei (de iei. c. 13 Oe. I. 872). Die den Gehorsam weigern, sind infamantes paracletum (de pud. c. 1 Oe. I. 794).

Damit war der Begriff einer seßhaften, übernatürlichen Heilsordnung stark zum Wanken gebracht. Der Enthusiasmus unmittelbarer, göttlicher Erleuchtung vertrug im Grunde weder Schranken der Lehre noch der Disziplin, erst recht kein Kirchenregiment. Wenn Apollonios und Apollinaris von Hierapolis, Miltiades von Kleinasien und Serapion von Antiochien, Kajus und Praxeas, sowie die Päpste Viktor und Kallixt gegen eine solche Auffassung der prophetischen Ekstase Stellung nahmen, taten sie es wahrhaftig nicht im Namen doktrinärer Erwägungen, sondern zur Wahrung des gesamten kirchlichen Besitzstandes.

Der Leitsatz von der amentia der Ekstase ließ an sich die Frage unberührt, welche von den drei göttlichen Personen in dem selbstverlorenen Propheten tätig sei. Anfänglich dachte man wohl noch nicht ausschließlich an den Paraklet und sein Wirken.[2]) Die „göttliche Kraft" über-

[1]) Vgl. prophetia eiusdem S. S. (de cor. c. 1 Oe. I. 417); Spiritum vero si consulas (de fug. c. 9 Oe. I. 478); agnitio spiritalium charismatum (de monog. c. 1 Oe. I. 762); non recipientes spiritum (l. c.); paracletus frequentissime commendavit, si qui sermones eius ex agnitione promissorum charismatum admiserit (de an. c. 58 Oe. II. 650).

[2]) A. Harnack a. a. O. S. 322 N. 3 vermutet wohl mit Unrecht, daß konstant und von Anfang an das Göttliche als »der Paraklet« bezeichnet worden ist.

haupt spricht nach Tertullian in der Ekstase (adv. Marc. l. IV c. 22 Oe. I. 215); und jede ähnliche übernatürliche Vollmacht (potestas) führt sich auf denselben Gott zurück.[1]) Ausdrücklich bezeichnet er diesen im charismatischen Menschen wirksamen Gott als den spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus (de pud. c. 21 Oe. I. 844). Gerade diese dreipersönliche Wirksamkeit Gottes im einzelnen schafft jedweden zur Kirche des Geistes um, die der Herr ja schon aus dreien zu bilden weiß.[2]) — Daher offenbarten sich auch, anderweitigen Nachrichten zufolge, die neuen Propheten unterschiedslos bald als Gott Vater,[3]) bald als Christus,[4]) oder Geisteskraft,[5]) bald als die ganze Dreifaltigkeit.[6])

Erst Tertullian schränkte die Tätigkeit des Gottesgeistes in der Ekstase auf die dritte Person ein, um mittels der Berufung auf die Verheißung des Paraklet bei Johannes eine theologische Unterlage für die Sendung der neuen Propheten zu gewinnen. Dem gewiegten Vorkämpfer der trinitarischen Formel mochte auch die naive Gottesgeist-Theorie nicht zusagen. Die späteren Montanisten freilich sorgten sich wenig um diese theologischen Gründe und kehrten, soviel es scheint, zur ursprünglichen Lehre vom Einwohnen des Gottesgeistes schlechthin zurück. Wohl deshalb wurden sie auch als Leugner der hl. Dreifaltigkeit verschrien.[7])

---

[1]) Vgl. den freilich verderbten Text de pud. c. 21 Oe. I. 842: seorsum quod potestas spiritus, spiritus autem deus. Vgl. Die Varianten.

[2]) illam ecclesiam congregat (scil. spiritus trinitatis) quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur (de pud. c. 21 Oe. I. 844).

[3]) Epiph. haer. 48, 11, II. p. 439 ed. Dindorf: *Οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον.*

[4]) l. c. 12 p. 439: *εὐθὺς γὰρ αὕτη ἡ Μαξίμιλλα τί λέγει· ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε.*

[5]) Euseb. H. E. V, 16. 17 ed. Dind.: *οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις.*

[6]) Didym. de trin. 41, 1 (Migne 39, 984): *Μοντανὸς γάρ, φησίν, εἶπεν· ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος.*

[7]) Schon Hippolyt zensuriert: *Τινὲς δὲ αὐτῶν τῇ τῶν Νοητιανῶν*

Sonach stellt sich der enthusiastische Glaube an das unmittelbare Wirken des persönlichen Gottes in und durch den begnadeten Menschen als die Grundeigenschaft des Montanismus heraus. Anfänglich wurde diese enthusiastische Entbundenheit des persönlichen Ich im persönlichen Gott als allgemeines Heilsgut proklamiert. Spuren hiervon finden sich noch bei Tertullian; so, wenn er die Ausgießung des Hl. Geistes auf die allgemeine Prophetengabe deutet (de an. c. 47 Oe. II. 632; vgl. de fug. c. 6 Oe. I. 473, de iei. c. 13 Oe. I. 872); wenn er die charismatische Begnadung der Weiber als besonderes Kennzeichen wahrer Lehre fordert (adv. Marc. l. V c. 8 Oe. II. 298: exhibeat itaque Marcion dei sui dona ... edat aliquem psalmum, aliquam visionem ... probet etiam mihi mulierem apud se prophetasse ex illis suis sanctioribus feminis magnidicam: si haec omnia facilius a me proferuntur . . . sine dubio dei mei erit et Christus et Spiritus et apostolus); oder sich geradezu auf ihre Träume und Visionen als auf autoritative Zeugnisse beruft (de virg. vel. c. 17 Oe. I. 909; de an. c. 9 Oe. II. 568). Ausdrücklich macht er den Katholiken ihre diesbezügliche Engherzigkeit zum Vorwurf.[1]) Es ist sein Grundsatz: maior paene vis hominum ex visionibus deum discunt (de an. c. 47 Oe. II. 632).

Die also Begnadeten waren die spiritales im ursprünglichen Sinne. Im Gegensatze zu dem communis homo (adv. Marc. l. IV c. 18 Oe. II. 203) verstanden sie gleich dem verzücktem Adam (de an. c. 11 Oe. II. 573), Petrus (adv. Marc. l. IV c. 22 Oe. II. 216) und Johannes (de bapt. c. 10 Oe. I. 629) in ecstasi i. e. amentia mit zwar deutlichen, aber inhaltlich dunklen Worten Psalmen,[2]) Visionen, Prophezien

αἱρέσει συντιθέμενοι τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι, καὶ τοῦτον ὑπὸ γένεσιν καὶ πάθος καὶ θάνατον ἐληλυθέναι (Philos. VIII, 19; X, 25).

[1]) sed rursus palos terminales figitis deo, sicut de gratia, ita de disciplina, sicut de carismatibus, ita et de sollemnibus (de iei. c. 11 Oe. I. 869).

[2]) . . . visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 752).

oder Gebete [1]) mitzuteilen. Dazu eignen ihnen allein jene außerordentlichen Vollmachten, die an sich nur Gott zugehören, wie die Nachlaßgewalt, mögen sie nun als Apostel oder Propheten auftreten (spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae, de pud. c. 21 Oe. I. 844). Insofern durch sie die Gottheit persönlich wirkt, waltet in jedem einzelnen das aktive und passive Heiligkeitsprinzip gleichermaßen; er ist das, was man sonst „Kirche" nennt (de pud. c. 21 Oe. I. 844; s. oben S. 141). Darum verquickt ein alter Parakletenspruch diese Kirche und das eigene Ich als ein und dasselbe: Ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem, potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant (de pud. c. 21 Oe. I. 842).

Doch konnte von Anfang an kaum eine solch allgemeine, charismatische Begeisterung erstehen, da die erstmaligen Propheten wie fast alle populären Prediger und Schreiber ihrer Zeit als Verkünder baldigsten Weltunterganges sowie des tausendjährigen Reiches auftraten [2]) und zudem die allgemeine Erwartung durch die Verheißung eines prophetischen Abbildes des künftigen Jerusalem zu erhöhen wußten.[3]) Tertullian selbst bringt die neue Disziplin, vor allem das Fastengebot, in innigsten Zusammenhang mit eben dieser erneuten Botschaft vom baldigen Gerichte (de iei. c. 12

[1]) edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi i. e. amentia, siqua linguae interpretatio accessit (adv. Marc. l. V c. 8 Oe. II. 298); sciat nos quodcunque illud ad formam spiritalis et propheticae gratiae atque virtutis provocaturos, ut et futura praenuntiet et occulta cordis revelet et sacramenta edisserat (adv. Marc. l. V c. 15 Oe. II. 320).

[2]) Vgl. Praed. 26: prophetia Montani de futuro iudicio. Maximilla betrachtet sich als den letzten Propheten (Epiph. haer. 48, 2 p. 427). Ebenso die Propheten des Celsus, welche Ritschl a. a. O. S. 490 und wohl auch Bonwetsch a. a. O. S. 199 N. 21 mit den Montanisten identifiziert.

[3]) et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem eius conspectui futuram in signum praedicarit (adv. Marc. l. III c. 24 Oe. II. 156). — Gajus von Rom mußte im Streite mit Prokulus vor allem hiergegen ankämpfen (Eus. H. E. III, 28, 2; s. Bonwetsch a. a. O. S. 79).

Oe. I. 869). Und so war von vornherein ein stabiles, allgemeines Prophetentum verhindert.

Die Folge war, daß der Name spiritalis schnell veräußerlicht ward. Man engte seinen ursprünglichen Sinn auf jene ein, welche die neue Form der Ekstase begründet und in wundersamer Geisteskraft verwirklicht hatten, also auf Montanus, Maximilla und Priscilla (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654; de iei. c. 1 Oe. I. 852; c. 12 Oe. I. 871; de exh. cast. c. 10 Oe. I. 752). Diese galten nunmehr als die prophetae proprii des Paraklet (de pud. c. 12 Oe. I. 815), zum Unterschiede von den Aposteln Jesu als die prophetae novi (de pud. c. 21 Oe. I. 842) des Hl. Geistes.

Dadurch, daß der ursprüngliche Beruf der spiritales auf diese Propheten eingeschränkt ward, verblaßte naturgemäß der stolze Name spiritalis von dem prangenden Schimmer einer übernatürliche Kräfte verratenden Zauberformel zu dem unbedeutenden Schlagwort eines gläubigen Verehrers des montanistischen Charismas. Wer den Paraklet bezw. seine neuen Propheten einfachhin anerkannte, war schon eben dadurch ein spiritalis.[1])

Hand in Hand ging damit unter dem Einflusse der fortschreitenden, zumal durch Tertullian gepflegten, trinitarischen Reflexion der oben dargelegte Versuch, an Stelle des offenbarenden Gottesgeistes den Paraklet zu setzen und, gestützt auf die Verheißungen bei Johannes und Joel, eine neue Offenbarungsperiode über Christus hinaus zu inaugurieren. Hierdurch kam wieder der Charakter des Stabilen in das religiöse Leben der Montanisten hinein. Von den Propheten wandte man sich zu dem Prophetenwerk als ihrer bleibenden Hinterlassenschaft. Man betrachtete jetzt weniger die

[1]) penes nos . . . quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum (de monog. c. 1 Oe. I. 762); et nos quidem . . . agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654) etc. — S. auch A. Harnack a. a. O. S. 324: »Was die — späteren — Montanisten von der großen Christenheit, von der sie sich nicht scheiden wollten, unterschied, war der Glaube an die neue Prophetie in Montanus, Prisca und Maximilla, die in Aufzeichnungen abgeschlossen vorlag und in dieser Gestalt etwa den Eindruck hervorgerufen haben mag, den die Trümmerstücke einer geplatzten Granate erregen.«

Predigtform, als vielmehr deren Inhalt, die neuen Gesetze. Und so ging wohl in paralleler Entwicklung mit der Ausprägung der Parakletenlehre die Umwandlung des enthusiastischen Montanismus in den rein sittlich-aszetischen vor sich. Der Paraklet trat als novae disciplinae institutor (de monog. c. 2 Oe. I. 762) in den Vordergrund. Spiritales waren nunmehr näherhin die, welche die neuen, aszetischen Forderungen voll und ganz in sich aufnahmen und zu verwirklichen suchten.[1])

Gerade in dieser sittlich-aszetischen Umprägung des Montanismus setzte die Individualität des Tertullian kraftvoll ein. Die enthusiastische Grundidee behielt er in maßvoller Einschränkung bei, aber sie trat bedeutsam hinter den praktischen Folgerungen zurück, die in jener Grundidee beschlossen waren. Und diese Folgerungen waren die strengster Entsinnlichung, unbarmherzigen Fleischeshasses. Wenn der Geist Gottes im Menschen sprechen sollte, dann mußte das Menschliche, vor allem sein Fleischliches, möglichst zurücktreten. Die ἐγκράτεια war dann das vornehmste Gebot. Enthusiasmus und Enkratismus waren zusammenhängende Begriffe, wie schon der Prophetenspruch der Priska genugsam andeutete: sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. Purificantia enim concordat . . . et visiones vident . . . (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 752; s. A. Harnack a. a. O. S. 322 N. 1).

Tertullian wirft sich in verlangendem Heiligkeitsstürmen auf dieses enkratitische Prinzip. Mit rücksichtsloser Feder skizziert er dessen Ausgestaltung im Urmontanismus und weiß mit der Logik eines Rhetors seine Weiterbildung im Kampfe mit gegensätzlichen Mächten zu fördern.

Der Grundkern der urmontanistischen Aszese lag in der

[1]) In diesem Sinne besonders der Gegensatz von spiritalis und tantum fidelis (de iei. c. 11 Oe. I. 868); vgl. spir. disciplina (de iei. c. 1 Oe. I. 851); spir. uxor (de exh. cast. c. 12 Oe. I. 754); spiritaliter interpretari, intelligere (de res. carn. c. 20. 21 Oe. II. 492. 493); spir. ratio (adv. Marc. l. I c. 29 Oe. II. 82); de monog. c. 1 Oe. I. 762: psychicis non recipientibus spiritum ea quae sunt spiritus non placent . . . ea quae sunt carnis, placebunt, ut contraria spiritus.

Forderung der Einehe.[1]) Wohl hatten schon Geistesmänner der katholischen Kirche solche Forderung aufgestellt,[2]) allein stets nur in eigenem Namen, nie mit der Autorität göttlicher Prophetie. Darum auch der Vorwurf häretischer Neuerung vonseiten der konservativen Katholiken: itaque monogamiae disciplinam in haeresim exprobrant, nec ulla magis ex causa paracletum negare coguntur, quam dum existimant novae disciplinae institutorem (de monog. c. 2 Oe. I. 762).

Zum Einehegebot gesellte die montanistische Predigt die strenge Verpflichtung zum Fasten. Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et uvidioribus quibusque pomis, nec quid vinositatis vel edamus vel potemus; lavacri quoque abstinentiam, congruentem arido victui (de iei. c. 1 Oe. I. 852). In dreifacher Beziehung ward hiedurch die bisherige Fastenordnung korrigiert. Einmal wurde zum Fasten an genau bestimmten Tagen angehalten (ieiunia propria), während für die Katholiken höchstens an den Tagen, wo der Bräutigam weggenommen war, d. i. in der Karzeit eine Quasiverpflichtung bestand (de or. c. 18 Oe. I. 571; de iei. c. 2 Oe. I. 853); fürs zweite wurden die Stationstage, die bisher ohne jedwede Zwangsverpflichtung[3]) gleich den anderen Fasttagen nur als Halbfasten gefeiert wurden, zu gebotenen Vollfasten erweitert (in

---

[1]) Das Einehegebot des Montanus erfahren wir aus Epiphanius 48, 9: *ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρῳ γάμῳ συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι, μὴ δευτέρῳ γάμῳ συνάπτεσθαι;* vgl. de pud. c. 1 Oe. I. 794: nobis autem maxima aut summa (sc. delicta) sic quoque praecaventur, dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse. Praed. 26: hoc solum discrepamus, inquit (Tert.), quod secundas nuptias non recipimus et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus. Vgl. Th. Zahn, Forschungen etc. I. S. 53.

[2]) Iustin. Apol. I, 39; Athenag. suppl. 33: *ὁ γὰρ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστιν μοιχεία;* Theoph. ad Autol. III, 15: *παρ' οἷς . . . μονογαμία τηρεῖται;* Iren. adv. haer. III, 17. 2: Samaritanae praevaricatrici, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis.

[3]) passive tamen currant neque sub lege praecepti neque ultra supremam diei (de iei. c. 2 Oe. I. 854).

vesperam producamus, de iei. c. 1 Oe. I. 852). Endlich erhob man das sog. Trockenfasten (xerophagiae) d. i. die Enthaltung von Fleisch, Gemüse, Obst, Wein und Bad, das bisher gleichfalls dem Belieben der einzelnen anheimgestellt war (de iei. c. 13 Oe. I. 871: vos interdum pane et aqua victitantes, ut cuique visum est; vgl. de cult. fem. l. II c. 9 Oe. I. 727; apol. c. 40 Oe. I. 271), nicht minder zum Gesetze.

Da diese Fastenordnung in der Abfassungszeit von de ieiunio bei den Montanisten bereits in Übung ist, scheint sie älter als Tertullian, also Urgut zu sein (de iei. c. 15 Oe. I. 874) und verfiel wohl deshalb demselben Vorwurf der Häresie wie die Einehe (de iei. c. 1 Oe. I. 852). Ausdrücklich bezeichnet dem gegenüber Tertullian den Paraklet, den dux universae veritatis, als den confirmator omnium istorum.[1])

Die montanistische Sittenpredigt ist demnach zuvörderst durch die Einehe, in zweiter Linie durch die neue Fastenordnung bestimmt. Tertullian beleuchtet selbst den Zusammenhang zwischen beiden enkratitischen Geboten (de iei. c. 1 Oe. I. 851).

Alle übrigen Punkte der montanistischen Eigenheit scheinen sich erst aus den Reibungen mit der großkirchlichen Praxis herausgebildet zu haben, besonders unter dem drängenden Einflusse Tertullians, freilich nicht ohne Unterlage montanistischer Sentenzen.

Hierher zählen wir zunächst das Gebot der Schleiertracht für die Jungfrauen. Tertullian sucht es zwar als Gebot des Paraklet hinzustellen (hunc qui audierunt usque, non olim, prophetantem, virgines contegunt, de virg. vel. c. 1 Oe. I. 885), allein wir stoßen nirgends auf dieses Gebot. Tertullian beruft sich statt dessen lieber auf aszetische Vernunftgründe (de virg. vel. 2 etc. Oe. I. 885 sq.). Nur eine obskure Schwester wird im Traume durch den unzarten Schlag eines Engels belehrt, daß der Schleier den Nacken noch bedecken müsse (de virg. vel. c. 17 Oe. I. 909). Der Zusammenhang mit den bereits in der katholischen Gebets-

[1]) de iei. c. 10 Oe. I. 866; vgl. auch Hippol. Philos. VIII, 19.

schrift (de or. c. 21 Oe. I. 573) geäußerten Gedanken ist zudem so offensichtlich, daß man ohne Bedenken Sondergut des Tertullian vermuten darf.

Ähnliches gilt von dem Fluchtverbot. Tertullian sucht wohl auch hier ein Parakletenwort zum Zeugnisse (omnes paene ad martyrium exhortatur, non ad fugam, de fug. c. 9 Oe. I. 478), allein die angezogene Stelle sträubt sich hiergegen, denn sie ist nichts weiter als ein Trostwort für den Märtyrer in der Stunde des öffentlichen Bekenntnisses bezw. eine Aneiferung zum Martyrium, ohne jedwede Beziehung auf ein Fluchtinterdikt (vgl. auch de an. c. 55 Oe. II. 643). Tertullian ist hier offenbar wieder montanistischer als Montanus, dessen Paraklet sich mit der Rolle eines exhortator omnium tolerantiarum begnügt hatte (de fug. c. 14 Oe. I. 492).

Schwieriger ist die Ausscheidung des Urmontanistischen in der Bußfrage. Der alte Parakletenspruch: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant (de pud. c. 21 Oe. I. 842) verwirft aus disziplinären Gründen (ne et alia delinquant) die Wiederaufnahme gefallener Christen (eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, de pud. c. 1 Oe. I. 794), erkennt aber die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Wiederaufnahme durch die Kirche ausdrücklich an. In dieser allgemeinsten Fassung unterscheidet er sich darum wenig oder nicht von der kirchlichen Bußbetrachtung, welche bei aller Betonung ihrer Bußgewalt immerhin gegenüber den Kapitalsündern, zumal den Abgefallenen, mit der zeitlichen Wiederaufnahme zurückhielt (s. S. 85 ff.). Es ist nur die Frage, ob Montanus die kirchliche Bußgewalt im katholischen Sinne als kirchliche Amtsgewalt verstanden, oder ob er sie den Spiritalen reserviert wissen wollte. Nach unseren bisherigen Ausführungen scheint letzteres wahrscheinlicher, wenn anders Montanus überhaupt solchen theoretischen Erwägungen jemals nachgegangen ist. Wie dem auch sei: jedenfalls hat Tertullian die Bußlehre des Montanus dadurch verschärft, daß er die disziplinäre Verweigerung der Wiederaufnahme zur prinzipiellen umbildete. Die Gewalt, welche vordem die Kirche

nicht ausüben wollte, durfte sie jetzt nicht mehr betätigen, wenn sie auch immerhin dank der Gnadengaben der Spiritalen in deren Besitze war. Die Begründung holte er anscheinend aus dem Hebräerbriefe sowie aus Johannes: quod enim mortuus est delinquentiae, mortuus est semel. Quod autem vivit, deo vivit. Ita et vos reputate vosmetipsos mortuos quidem delinquentiae, viventes autem deo per Ch. I. Igitur semel Christo mortuo nemo potest, qui post Christum mortuus, delinquentiae, et maxime tantae, reviviscere. Aut si possit fornicatio et moechia denuo admitti, poterit et Christus denuo mori (de pud. c. 17 Oe. I. 830).

Die Einteilung der Sünden in vergebbare und nicht vergebbare ist darum auf Tertullian zurückzuführen, wie er selbst schon genugsam andeutet (haec dividimus in duos exitus. Alia erunt remissibilia, alia inremissibilia, de pud. c. 2 Oe. I. 796). Wohl kannte die Kirche eine ewige Relegation (vgl. „in perpetuum discidium relegatus", de praescr. c. 30 Oe. II. 27), aber nicht im absoluten, sondern hypothetischen Sinne, also nur unter Voraussetzung der Unbußfertigkeit des Gefallenen. Sobald der Büßer entsprechende Bußpflichten übernahm, wurde selbst eine ewige Relegation zurückgenommen, wie bei den Häretikern Marcion und Valentin (l. c.). Die Begriffe „Buße" und „Wiederaufnahme" waren im Sinne der Kirche korrelat (de pud. c. 3 Oe. I. 797). Den Grundgedanken der katholischen Bußauffassung (fundamentum opinionis vestrae) entwickelt er selbst: adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scil. ex paenitentiae ambitu (de pud. c. 18 Oe. I. 833). Darum der mühevolle Beweisversuch des Tertullian, daß eine Buße auch ohne Wiederaufnahme möglich sei. Ihre Absolution geschehe nicht durch den Bischof — das wäre eine bloße pax humana —, sondern nach dem Satze „nu[r] Gott kann Sünden vergeben" (de pud. c. 3 Oe. I. 797) Deo solo (de pud. c. 18 Oe. I. 834). Das prinzipiell[e] Reservat gewisser Sünden für Gott allein ist also weder urmontanistisch, noch urkatholisch, sondern Tertullians

Werk. Er verkündet es deshalb als eine Art neuer Botschaft: horum ultra non erit exorator Christus (de pud. c. 19 Oe. I. 838), wenn er auch immerhin seiner Sache nicht so ganz sicher scheint (vgl. incesto non videtur ignotum, ut damnato, de pud. c. 14 Oe. I. 823; nostrae magis sententiae adsistit, de pud. c. 18 Oe. I. 834).

Nicht unbedeutend ist demnach der Einfluß Tertullians auf die Entwicklung des montanistischen Programms. Was anfänglich grundwesentlich erschien, die enthusiastische Entbindung des Ich in Gott, gab er als ein Reservat besonders Auserwählter aus, des Montanus, der Maximilla und Priscilla und weniger anderer. Die ursprünglich unklar gedachte göttliche Kräftewirkung präzisierte er als die Offenbarung des persönlichen Paraklet und als die Grundlage einer neuen Heilsära. Als das treibende Agens der neuen Heilsordnung stellte er statt des enthusiastischen das enkratitisch-aszetische Ideal hin, indem er die diesbezüglichen Gebote des Montanus zu allgemein verpflichtenden Grundgesetzen erhob und den Verhältnissen entsprechend ausweitete. Zusammenfassend bestimmt er selbst die Tätigkeit des Paraklet als eine reformatorische in aszetisch-fortschrittlichem Sinne.[1]) So war der Montanismus durch Tertullian aus einem ungesunden Schwärmertum zu einem lebenskräftigen Aszetentum übergeleitet.

Begreiflich, wenn Tertullian sich in dem vielfach selbstgezimmerten Bau heimisch fühlte. Sein von Anfang an aszetisch-praktisches Interesse am Christentum fand hier, wie sonst nirgends, Stillung. Wir mögen es ihm glauben, wenn er mit Bezugnahme auf seinen Gesinnungswandel versichert: non suffundor errore quo carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco. Nemo proficiens erubescit (de pud. c. 1 Oe. I. 793). Begreiflich aber auch, wenn die von Montanus her gewonnenen Erkenntnisse sich seinem bisherigen Ideenkreise nicht in allweg

---

[1]) quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884).

harmonisch einfügten. Hätte er sich dies auch nicht selbst gestehen wollen, so würden ihn doch die Angriffe seiner Gegner zu all den Konsequenzen genötigt haben, welche der Glaube an die neue Aszetenära des Paraklet für sein gesamtes kirchliches Leben zeitigen mußte.

II. Die Entwicklung im Montanismus.

§ 5. Der Paraklet gegenüber Christus und den Aposteln.

So sehr sich Tertullian gegen den Vorwurf wehrte, einen neuen Glauben über Christus hinaus zu predigen, so lebhaft er sich auf die unverletzte Glaubensregel berief,[1] so bereitwillig man selbst auf gegnerischer Seite seine Orthodoxie anerkannte[2] bis zu Augustins Zeiten: im Grunde stand Tertullian doch nicht mehr auf festem, orthodoxem Boden. Er hat freilich die Glaubensregel in ihrer äußeren Thesenform festgehalten, aber zweifelsohne ihren inneren Geist verletzt, der eine Absolutheit des Christentums atmet, der Christus als den Grund- und Schlußstein des neuen Gottesbaues faßt. Hatte er schon als Katholik den Gesetzgeber Christus gerne von dem Erlöser getrennt und sein Neues schlechtweg als „Gesetz" definiert,[3] so sah er sich als Montanist noch mehr versucht, Christus einseitig nach dieser seiner lehrhaften Aufgabe als Gesetzesdiktator zu betrachten. Ihm selber unvermerkt ward dadurch der Heiland in die Reihe der übrigen Gesetzesreformatoren — Noe, Abraham, Moses — herabgedrückt und ein Fortschritt über ihn hinaus ermöglicht. So kam es, daß der Paraklet als der neueste Gesetzgeber Christus überholte. Was Christus in Sitte und Lehre noch unvollendet oder unbestimmt gelassen hatte, brachte er zur Entwicklung und Klarheit.[4]

---

[1]) de monog. c. 2 Oe. I. 763; de iei. c. 11 Oe. I. 868 sq.

[2]) Hipp. Philos. VIII, 19; Firmil. ep. Cypr. 75, 19: qui etsi novos prophetas recipiunt, eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur.

[3]) Iesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum (de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14).

[4]) In bejahendem Sinne beantwortet T. die Frage: an capiat

Er schiebt der Fleischeslust den letzten Riegel vor, indem er nicht mehr indirekt, sondern direkt vom Heiraten abmahnt (de mon. c. 3 Oe. I. 765). Er bestimmt die Kirche, ihre Nachlaßgewalt zu sistieren, damit die Menschen nicht noch andere Sünden begehen (de pud. c. 21 Oe. .I. 843). Er gibt neue Fastengesetze (de iei. c. 1 Oe. I. 852) und regelt die sittliche Führung (de fug. c. 1 Oe. I. 461). Er gibt authentischen Aufschluß über die Trinität (adv. Prax. c. 2 Oe. II. 654) und die Wiedertaufe von Häretikern (de pud. c. 19 Oe. I. 835). War Christus notwendig für die Weiterführung des mosaischen Gesetzes, so Montanus für die des christlichen.[1]) Christus hat Moses, der Paraklet hat Christus vollendet.[2]) Darum ist der Paraklet vicarius Domini (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884), so wie Christus war vicarius Patris (adv. Marc. l. III c. 6 Oe. II. 129).

Die Gesetzgebung Christi ist so in manchen Punkten abrogiert — „die neue Prophetie" tritt an deren Stelle.[3])

Allerdings bemüht sich Tertullian, auch die neue Gesetzgebung dadurch auf Christus zu beziehen, daß er sie als letztes Ziel Christi angesehen wissen will. „Auch sie gehört keinem anderen Christus zu, als demjenigen, der gesagt hat, er habe noch viel anderes, was vom Paraklet gelehrt werden soll, und was nicht weniger beschwerlich ist, als das, wovon man damals nichts wissen wollte" (de mon.

---

paracletum aliquid tale docuisse, quod aut novum deputari possit adversus catholicam traditionem aut onerosum adversus levem sarcinam domini (de mon. c. 2 Oe. I. 762)

[1]) et ideo paracletus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum (de fug. c. 14 Oe. I. 492).

[2]) T. stellt folgende Entwicklungsreihe auf: der »Anfang« — Naturoffenbarung; die »Tage der Kindheit« — mosaisches Gesetz; das feurige »Jugendalter« — Evangelium; die volle »Reife« — der Paraklet; vgl. de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884: quod ab initio fuit — Moses — Christus et Paulus — Paracletus; ähnlich de mon. c. 14 Oe. I. 784. Zum Unterschied von der katholischen Skala: patriarchae — lex — dominus — apostolus (ad ux. l. I c. 2 Oe. I. 671).

[3]) So nennt T. die neue Autorität mit Vorliebe: de mon. c. 14 Oe. I. 784; de iei. c. 1 Oe. I. 852; adv. Marc. l. III c. 24 Oe. II. 156; l. IV c. 22 Oe. II. 215; adv. Prax. c. 30 Oe. II. 697.

c. 2 Oe. I. 763). Der Paraklet sei nicht so fast als der institutor der neuen Disziplin, denn als deren restitutor anzusehen.[1]) Allein diese Beziehung ist doch eine rein äußerliche und entstammt nur der Verlegenheit des Tertullian, sich gegen den Vorwurf häretischer Neuerung mit Erfolg zu wehren. Seine Versuche, die neuen Gebote in die Intention des Alten und Neuen Testamentes hineinzudeuten, sind denn auch zu gekünstelt, um vernünftig zu sein.[2]) Trotz dieser exegetischen Kunststücke vermag er Christus nicht als Prinzip und Grund der neuen Prophetie, sondern nur als deren Vorläufer festzuhalten: nach Christus ist der Paraklet unser Lehrmeister (de cor. c. 1 Oe. I. 417). Tertullians besseres Fühlen sträubt sich freilich selbst dagegen, Christus aus der Zentrale des christlichen Lebens zu schaffen.[3]) Wie dann aber dem Dilemma aut Christus aut Montanus entrinnen? Tertullian behilft sich durch reinliche Scheidung des Glaubens- und Sittengesetzes. War sie ihm schon früher gangbare Münze, jetzt wird sie zum rettenden Stein der Weisen. Christus ist und bleibt unverrückbarer Grund, unvergänglicher Inhalt der Glaubensregel; des Montanus Sendung bezieht sich nur auf die veränderungsfähige Disziplin. Da nun aber die Glaubensregel ungleich höher steht als die sittliche Norm, insofern sie Gottes Wesen, nicht des Menschen Wesen zum Gegenstande hat,[4]) kommt

---

[1]) hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, immo et antiquam et propriam Christianorum, ut paracletum restitutorem potius sentias eius quam institutorem (de mon. c. 4 Oe. I. 765).

[2]) Nur so weit gilt ihm die Heilige Schrift als Beweismittel, als sie für diese seine Anschauung spricht: de mon. c. 4—7; 9; so weit sie Gegenteiliges besagt, erklärt er sie für abgeschafft (de mon. c. 6. 7. 11. 13).

[3]) Dem Häretiker gegenüber entschlüpft ihm selbst das Geständnis von der überragenden Bedeutung Christi und seines Wortes: evolverem prophetias, si dominus ipse tacuisset (nisi quod et prophetiae vox erant domini), sed plus est, quod illas suo ore consignat (de res. carn. c. 22 Oe. II. 495).

[4]) ante quis de deo haereticus sit necesse est, et tunc de instituto (de mon. c. 2 Oe. I. 763).

auch Christus eine ungleich höhere Bedeutung zu als Montanus, dem Vollender der Sittenregel. In diesem Sinne erscheint auch nach dem neuen Systeme Christus als Grund und Ziel der Offenbarung, so zwar, daß die neue Prophetie nur durch die ausdrückliche Anerkennung der Hoheit Christi vollen Wert erhält. „Der Paraklet wird ihn verherrlichen, von ihm reden, und erst so auf Grund der vorgängigen Glaubensregel anerkannt, wird er all das Viele noch offenbaren, was zur Sittenzucht gehört“ (de mon. c. 2 Oe. I. 763).

In der Theorie war hierdurch freilich die Bedeutung Christi für das Sittengesetz gewahrt, in Wirklichkeit aber erst recht geleugnet, da ja nicht der tiefe Inhalt seiner eigenen Predigt, sondern nur die äußere Beziehung zu seiner Glaubensregel der neuen Disziplin ihren letzten Wert gab. Als Lehrer der Sittlichkeit galt Christus nur mehr insoweit, als er Lehrer des Glaubens war. Diese Unterwertung des Gesetzgebers Jesu war um so verhängnisvoller, als der Montanismus, wie wir fanden und noch finden werden, fast durchweg nur das Feld der Sittlichkeit, weniger das der Lehre, erst recht nicht jenes der Gnade bebaute. Christus trat dadurch bedenklich in der Sphäre des Innenlebens vor Montanus oder vielmehr vor dessen Paraklet zurück.

Montanus bezw. der aus ihm redende Paraklet trat bei Tertullian so sehr an Christi Statt in den Vordergrund, daß er ihm nicht bloß zur Gesetzes-, sondern auch zur Kraft- und Gnadenquelle wird. Es hängt das mit einer eigentümlichen Anschauung zusammen, die Tertullian schon in katholischer Zeit bevorzugt hat: der Fortschritt der Religion ist ihm wesentlich ein sittlicher. Nach dem Fortschritte der sittlichen Aufgaben bestimmt sich nun aber auch das Gnadenmaß. So wurde dem Neuen Bunde eine reichlichere Gnade übertragen als dem Alten „wegen der Empfänglichkeit des erweiterten Lehrsystems“ (apol. c. 21 Oe. I. 197); die christliche Grundkraft der Geduld wurde dem Menschen verliehen, weil auch das neue Gesetz sich erweitert und vervollkommnet (de pat. c. 6 Oe. I. 599). Insofern nun die neue Prophetie die größtmögliche Vervollkommnung darstellt, mußte aus ihr die größtmögliche Heilsgnade erfließen,

und so ist der Paraklet als Vollender des Gesetzes zugleich auch der rechte Starkmacher, der echte Tröster.[1]) Nur wer seine Offenbarung annimmt, findet die wahre Kraft zum Martyrium [2]) und zum Ertragen der übrigen Gesetzeslasten, vorab zur Bescheidung mit der Einehe.[3])

Gesetz und Kraft bot so der Paraklet den Anhängern der neuen Epoche. Christus schien dadurch tatsächlich auch als kraftspendender Faktor im Heiligungsprozesse der Persönlichkeit ausgeschaltet. Der Vorwurf war nicht so unangebracht, daß die neue Prophetie „Christus auflöse", daß sie „einen neuen Gott predige" (de iei. c. 1 Oe. I. 852 [4]).

Es lag in der Natur der Sache, daß die neue Stellung zu Christus auch eine Umwertung der apostolischen Autorität bedingte. Dieselbe Macht, die Christi Gesetz zu bloßem Stückwerk entstellt hatte, mußte auch dessen Verkünder unfertiger Halbheit zeihen. Auch zu diesem Vorgehen gab die alte Unterscheidung von Lehre und Disziplin wiederum das bequeme Mittel an die Hand. Den Aposteln blieb in Fragen des Glaubens alle Autorität vorbehalten, die sie von Christus, Christus von Gott empfangen (de praescr. haer. c. 21 Oe. II. 19). Sie glichen hierin nach wie vor den befruchtenden Quellen, die trockenes Erdreich bewässern, dem leuchtenden Edelgestein am heiligen Kleide der Kirche, dem starken Fels, der in Glaubensgefahr nicht wankt und

---

[1]) qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre S. S. Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in P. et F. et S. S. (adv. Prax. c. 2 Oe. II. 655).

[2]) quem (sc. paracletum) qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuvaturus in passione (de fug. c. 14 Oe. I. 492).

[3]) tempus eius, donec paracletus operaretur, fuit, in quem dilata sunt a Domino, quae tunc sustineri non poterant, quae iam nemini competit portare non posse, quia per quem datur portare posse, non deest (de monog. c. 14 Oe. I. 784).

[4]) Ritschl a. a. O. S. 521 stimmt dem bei: »wenn die montanistische Partei . . . sich als die eigentliche Kirche des Geistes hinstellte, so hat sie damit indirekt die Offenbarung in Christus geleugnet, auf der die Kirche fußt.«

nicht bröckelt.[1]) Allein in Fragen der Disziplin versagte diese Autorität. Allerdings hatten die Apostel die Idee der christlichen Heiligkeit und Sitte voll erfaßt. „Sie besaßen ja ebenso den Hl. Geist in seiner ganzen Fülle, nicht bloß teilweise wie die anderen Leute"; ihre Prophetien, ihre Wunderkräfte, ihre Sprachengabe bestätigten das zur Genüge (de exh. cast. c. 4 Oe. I. 744). Was sie darum als ihr persönliches Empfinden, als ihr innerstes Wollen, das über jedwede Opportunitätsrücksichten erhaben war, aussprachen etwa in Form eines wohlmeinenden Rates, der nicht wie ein allgemeines Gebot nach der Empfänglichkeit der Gesamtheit formuliert werden mußte: das war nicht mehr ihr Meinen und Raten, sondern eine Kundgebung göttlichen Willens. Es stand „gewissermaßen auf der gleichen Stufe mit den göttlichen Vorschriften, weil auf göttliche Absichten sich stützend" (de cor. c. 4 Oe. I. 425). Aber es steht ihm auch fest, daß die Apostel „diese ihre höhere Anschauung und bleibende Willensmeinung" („potiores sententias et perpetuas voluntates", de monog. c. 14 Oe. I. 784; vgl. c. 11 Oe. I. 778 sq.) nicht mit der nötigen Kraft zur Anerkennung und Durchführung gebracht, ja, daß sie nur zu oft „rein menschlichen Rücksichten" („hominis prudentis consilium", de exh. cast. c. 4 Oe. I. 744), der „Schwachheit des Fleisches" willfahrten, so zwar, „daß sie über ihre eigene Ausschreitung bedenklich wurden".[2]) Vom pädagogischen Standpunkte aus hatten sie ja nicht so unrecht: „das Jugendalter der neuen und gerade damals entstehenden Kirche" brachte es mit sich, daß „man in jenem Kindheitszustande des Glaubens noch nicht wußte, wie man sich hinsichtlich des fleischlichen und

---

[1]) totidem enim apostoli portendebantur, proinde ut fontes et amnes rigaturi aridum retro et desertum a notitia orbem nationum . . . proinde ut gemmae illuminaturi sacram ecclesiae vestem, quam induit Christus pontifex patris, proinde ut et lapides solidi fide, quos de lavacro Iordanis Iesus verus elegit et in sacrarium testamenti sui recepit (adv. Marc. l. IV c. 13 Oe. II. 187).

[2]) adde, quod et haec ipsa humani consilii interiectio, quasi iam recogitationem excessus sui passa, statim se refrenat et revocat (de exh. cast. c. 4 Oe. I. 743).

geschlechtlichen Triebes zu verhalten habe" (de monog. c. 11 Oe. I. 779). Aber eben wegen dieses nötigen Entgegenkommens gegen die milchdürstende Kindeszeit der Kirche war ihre Disziplin noch in den Kinderschuhen, rückständig wie die Christi. — Der Paraklet und sein Wort standen darum wie über dem ethischen Lehrwort Christi auch über der apostolischen Predigt. Seine Lehren machen den Inhalt der neuen Bibel aus. Die anderen Schriften des Neuen Bundes werden zwar dadurch nicht ausgeschlossen, aber doch zu der mehr oder minder antiquierten „früheren Bibel" gerechnet.[1])

Daß mit der Verkümmerung der Autorität Christi und der Apostel in notwendiger Folge auch das fortlebende Apostelamt in der Kirche, wie es Tertullians katholische Schriften in der Hierarchie, zumal im Episkopat verwirklicht gefunden hatten, merklich entstellt ward, soll der nächste Abschnitt zu begründen versuchen.

§ 6. Der Paraklet und die bischöfliche Rechtsgewalt.

Die vielen schonungslosen Invektiven, welche Tertullian gegen den Klerus, zumal gegen den Bischof schleudert, möchten dazu bestimmen, ihn als einen prinzipiellen Gegner des hierarchischen Institutes zu erklären. Schon in seiner katholischen Zeit ist ihm der übertriebene Konservatismus der Bischöfe ein ärgerlich Ding (de or. c. 22 Oe. I. 577). Später entsetzt er sich über die Geistlichen, die zu Hause Götzen fertigen und in der Kirche die Eucharistie spenden (de idol. c. 7 Oe. I. 75). In der montanistischen Ära sieht er mit Hohnlachen auf die bischöflichen Flüchtlinge, die in der Friedenszeit so löwenherzig taten und nun die Hasenflucht ergreifen (de cor. c. 1 Oe. I. 418; vgl. de fug. c. 11 Oe. I. 480). Die träge Behäbigkeit mancher Hierarchen, die „hübsch mit Ruhe und Sicherheit unter dem Vorwande der Hirtensorge des Friedens pflegen", gibt ihm Anlaß zu

---

[1]) evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum (de mon. c. 4 Oe. I. 765).

bitterem Spott (de fug. c. 13 Oe. I. 490). Auch sonst ist es ihm ein Genuß, über bischöfliches Tun und Lassen zu raisonieren, so wenn ein Bischof eine jung verwitwete Zwanzigjährige der Witwenschar einreiht (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896), wenn er Digame in den Klerus aufnimmt oder wohl gar selbst ohne jegliches Erröten gegen das ausdrückliche Apostelverbot als Digamus präsidiert (de monog. c. 12 Oe. I. 782). Die Doppelportionen des Bischofs bei der Agape (de iei. c. 17 Oe. I. 878), seine salbungsvolle väterliche Würde beim Rekonziliationsakte (de pud. c. 13 Oe. I. 817 sq.), sein Anspruch, Sünden vergeben zu können an Gottes Statt (de pud. c. 21 Oe. I. 843), all das macht ihn gallig und boshaft.

Und doch wäre nichts verfehlter, als in dem montanistischen Tertullian den geschworenen Feind der Hierarchie schlechtweg zu finden. Tertullian — und durch ihn der dogmatische Montanismus — waren zwar aus Prinzip Gegner der spezifischen Weihegewalt, wie wir später noch sehen werden, keineswegs aber grundsätzliche Feinde der hierarchischen Rechtsgewalt, insoweit sie sich auf die Leitung und Vollziehung disziplinärer Aufgaben bezog. Gerade die neue Prophetie trug ja so ganz gesetzlichen, disziplinären Charakter: ihre Kraft und Würde liegt in der Disziplin. „Disciplina hominem gubernat" (de pud. c. 21 Oe. I. 841) war ihr Axiom. Darin lag der Ruhm des Paraklet, das kirchliche Leben und Weben in die scharfkantigen Formen straffster Disziplin umgegossen zu haben — darum sein Name novae disciplinae institutor (de mon. c. 2 Oe. I. 762), disciplinae determinator (de pud. c. 6 Oe. I. 815).

Weil wesentlich Disziplin, verlangte gerade darum die neue Prophetie nach einer ordnenden, leitenden Autorität, welche das neue Gesetz dem Einzelnen vermittelte und dessen Durchführung überwachte. Diese Autorität konnte aber nicht etwa charismatischen Berufen vorbehalten sein, weil ja diese nur außerordentliche waren. Folgerichtig hätte man danach besonders den Frauen, die nach dem Vorbilde der Aquila und Priscilla vor allem gerne in Visionen schwärmten, eine Kirchengewalt einräumen müssen, und das schien selbst

den Montanisten unannehmbar.[1]) Darum behielt man die Amtseinrichtung der katholischen Kirche bei, d. i. die hierarchische Gliederung von Bischöfen, Priestern und Diakonen.[2])

Doch ist nicht zu leugnen: die neue Prophetie hat die apostolische Stellung der Hierarchen um ein Bedeutendes eingeengt. Die apostolische Freiheit, welche Paulus den Gläubigen durch die Unterscheidung von Gebot und Rat sichern wollte und den bischöflichen Amtsnachfolgern in der Form einer gewissen oberhirtlichen Selbständigkeit vererbte, wurde durch den Paraklet ebenso beseitigt wie jene Unterscheidung selbst. Besaßen die Bischöfe der Großkirche weitgehende Befugnisse in der Leitung der Gemeinden, ja selbst eine Art gesetzgebender Gewalt, die Fastenbriefe herausgeben (de iei. c. 13 Oe. I. 872) und bestehende Gewohnheiten ändern oder beibehalten konnte (de or. c. 22 Oe. I. 577; de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896; s. S. 57 f.), — in den montanistischen Gemeinden war ihnen alle Initiative genommen. Die umfassende Detailgesetzgebung des Montanus hatte das, was vordem dem Belieben des Einzelnen überlassen war, in ihren Bereich gezogen und in göttlichen, unabänderlichen Gesetzen festgelegt.[3]) Das gesamte Christenleben war nunmehr in einem einzigen großen Gesetzeskodex normiert und kristallisiert. In ihm spiegelte sich der reine, unabänderliche Wille Gottes, nicht mehr wie vordem entstellbar von menschlicher Schwäche. Außerhalb dieses Kodex gab es kein legitimes Schaffen: . . . immo prohibetur, quod non ultro est permissum (de cor. c. 2 Oe. I. 420); quod a domino permissum non invenitur, id agnoscitur inter-

---

[1]) non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offerre nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895).

[2]) Vgl. ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti (de mon. c. 11 Oe. I. 777); episcopi etiam spiritales (de iei. c. 16 Oe. I. 876).

[3]) novissimi testamenti semper indemutabilis status est, et utique recitatio decreti consiliumque illud cum saeculo desinet (de pud. c. 12 Oe. I. 816).

dictum (de exh. cast. c. 4 Oe. I. 743[1]). In straffem Gehorsam gegen dieses Prophetengesetz bewährt sich der wahre Gesetzesjünger, darum ist denn auch zumal in den Augen eines Montanisten seine tiefste Eigenschaft die eines christlichen, dem obersten Gottesgesetze blindwilligen Soldaten (miles christianus[2]).

Im Banne dieses soldatischen Gehorsams standen denn auch die Bischöfe, nicht mehr über, sondern unter der Disziplin. Darum verblieb den drei hierarchischen Ständen als vornehmste Aufgabe, die Untergebenen in den neuen Gesetzesdrill einzuführen und darin zu festigen.

Mit Vorliebe nennt gerade der Montanist Tertullian die Geistlichen den „Stand der Kirchendiener". Speziell dem Bischofe bestreitet er jede höhere Vollmacht. Die „Amtspflicht der Kirchenzucht ist ihm allein übertragen; er hat nicht vorzustehen wie ein Gebieter, sondern als Diener" (de pud. c. 21 Oe. I. 842). Es fordert seine scharfe Rüge heraus, wenn ein Bischof auch in unbedeutenden Dingen „die Kirchendisziplin verletzt" (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896). — Die Bischöfe „an Gottes Statt" nach der Formel des Ignatius, die Bischöfe als Formalprinzip des Kirchenleibes nach der Anschauung des Irenäus haben hier keinen Platz mehr.

Die neue Prophetie leugnet demgemäß die Rechtsgewalt der Hierarchie nicht schlechthin, wohl aber lähmte sie ihre Aktivität. Es hängt das zusammen mit ihrem beharrlichen Anspruch, die vollendete Prophetie zu sein, alles unfertig Überkommene, von Christus und den Aposteln der freien Willkür Überlassene definitiv und auf die vollkommenste Art geregelt zu haben. Der starre Gesetzespositivismus der neuen Lehre, welcher das freie Leben des Evangeliums ertötet, ist hier wie nirgends bemerkbar.

---

[1]) Vgl. die Aussprüche: quae noluit, reiecit; quae reiecit, damnavit; quae damnavit, in pompa diaboli deputavit (de idol. c. 18 Oe. I. 100); si potuit, ergo iam noluit (de cult. fem. l. I c. 8 Oe. I. 710).

[2]) non enim nos et milites sumus? eo quidem maioris disciplinae, quanto tanti imperatoris? (de exh. cast. c. 12 Oe. I. 753; s. S. 53).

§ 7. Der Paraklet und die bischöfliche Lehrvermittlung.

Weniger einschneidend als in der Disziplin machte sich naturgemäß der Einfluß des Paraklet im Gebiete der rein dogmatischen Lehre und ihrer apostolisch-bischöflichen Überlieferung geltend. Das war ja des Tertullian eifrigstes Bemühen, das von der katholischen Kirche in der festen Form der Glaubensregel übernommene Glaubensgut unverletzt zu bewahren. Darauf gründete sich sein Anspruch, zu den Rechtgläubigen zu zählen, daraus folgerte er auch die Glaubwürdigkeit der neuen Prophetie. Mit der Glaubensregel mußte er nun aber auch deren authentische Vermittler und Zeugen anerkennen. Je mehr ihn die Gnostiker von dem ehrwürdigen Boden der Heiligen Schrift verdrängten, desto mehr sah er sich genötigt, auf die äußeren Stützen der alten Lehre zu weisen, so wie er es in seiner besten katholischen Zeit getan. So kam es, daß Tertullian auch nach seiner Trennung von der Kirche in den Bischöfen die berufenen Zeugen des Glaubens suchte und fand. Die Reihenfolge der Bischöfe ist ihm gegen Marcion die Instanz, welche die Echtheit der Apokalypse verbürgt.[1]) Ihre Lehrüberlieferung bietet vollste Zuverlässigkeit, weil getragen vom Lehrberufe.[2])

Es erscheint auffällig, daß Tertullian in seiner montanistischen Zeit nicht bloß das faktische Lehrzeugnis, sondern den apostolischen Lehrberuf der Bischöfe unverkennbar hervorhebt. Hat sich etwa sein theologisches Gewissen im Kampfe mit den Gnostikern geschärft und zur Überzeugung von einem göttlichen, unantastbaren Lehrberuf der Bischöfe durchgerungen? Gewiß nicht. Dieselbe Schrift, welche eingangs die weitreichende Lehrgewalt des römischen Bischofes rühmend anerkennt,[3]) flammt auf im Proteste gegen einen

---

[1]) nam etsi Apocalypsin eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem (adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165; cf. l. I c. 21 Oe. II. 71; l. III c. 1 Oe. II. 122).

[2]) porro quod traditum erat, id erat verum, ut ab eis traditum quorum fuit tradere (de carn. Ch. c. 2 Oe. II. 428).

[3]) nam idem (sc. Praxeas) tunc episcopum Romanum, agnoscentem

bloß menschlichen Lehrer: „Wir sind nicht Schüler von Menschen, sondern vom Paraklet“ (adv. Prax. c. 13 Oe. II. 669). Der bischöfliche Lehrberuf hat ihm daher nach wie vor keineswegs dogmatischen, sondern historisch apologetischen Charakter und beschränkt sich auf die glaubhafte Vermittlung des öffentlichen Lehrbewußtseins vom Vater, Sohn und Geist, d. i. auf das Zeugnis für die Glaubensregel.

Doch auch so fällt das neue System einer klaffenden Zerrissenheit, einer schreienden Halbheit zum Opfer. Konnte Tertullian auf dem Felde der Disziplin unter Wahrung des altkatholischen hierarchischen Prinzips die Autoritäten wechseln, ohne deswegen den Zusammenhang mit der alten Kirche offen preisgeben zu müssen, — hier auf dem Glaubensgebiete vermochte er dies nicht. Je ausgiebiger er das Dogma auf historisch-empirischen Boden verpflanzt hatte, desto weniger konnte er der altkatholischen Bischofsreihe entbehren, da nur sie — seinen eigenen Voraussetzungen zufolge — die legitime Brücke zwischen christlicher Urzeit und Gegenwart herzustellen vermochte. Die neuen montanistischen Bischöfe blieben also im Grunde nur auf das disziplinäre Gebiet beschränkt, das Glaubensgut mußte man von den altkatholischen Lehrstühlen zu leihen nehmen. Die unglückselige Scheidung zwischen Christus und Paraklet, den Aposteln und Montan, Dogma und Disziplin spaltet so auch das bischöfliche Hirtenamt.[1]) Gerade unter diesem Gesichtspunkte erscheint die neue Prophetie als groteskes, stilloses Außenwerk, als entstellender Auswuchs.

Tertullian scheint diese Unfertigkeit erkannt zu haben. Darum neigt er in einer seiner letzten Schriften (de virginibus

iam prophetias Montani . . . et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, . . . coegit et literas pacis revocare iam emissas (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654).

[1]) Auf Grund dieser Scheidung vermag T. die scheinbar widersprechenden Grundsätze aufzustellen: hinc praeiudicatum sit id esse verum quodcunque primum, id esse adulterum, quocunque posterius (adv. Prax. c. 2 Oe. II. 655); und anderseits: in omnibus posteriora concludunt, et sequentia antecedentibus praevalent (de bapt. c. 13 Oe. I. 632).

velandis) dazu, auch die dogmatischen Wahrheiten von allem historischen Unterbau zu lösen und auf rein innere Wahrheitskriterien zu stützen. Sein früherer Grundsatz: „Bei dem, was das später Auftretende ist, muß man auf Verfälschung der Glaubensregel erkennen" (adv. Marc. l. III c. 1 Oe. II. 122), tritt zurück vor dem neuen: „Die Häresien widerlegt nicht sowohl die Neuerung als die Wahrheit. Was gegen die Wahrheit verstößt, das soll Häresie sein" (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883). Doch blieb bei Tertullian dieser neue Grundsatz immerhin mehr Phrase als Dogma: sein durch und durch dogmatischer Sinn konnte sich im Ernste nicht mit solch imaginärer Unterlage begnügen. In einem Atemzuge mit der neuen Theorie von den inneren Kriterien ruft er denn auch wieder die alten äußeren Lehrautoritäten zu Hilfe, indem er auch die inneren Kriterien dem Diktamen des allgemeinen Kirchengewissens unterstellt. Nur soweit sind sie berechtigt, als sie nicht im Gegensatze zu der ursprünglich geltenden Grundwahrheit „der Glaubensregel" stehen (a. a. O.).

§ 8. Der Paraklet und die bischöfliche Lehrentscheidung.

Es ist eine Grundidee Tertullians, die in seinem realistischen Positivismus wurzelt, daß alles Übernatürliche nur der unmittelbaren Gottesoffenbarung entstammt. Wie er darum die Disziplin bis in die kleinsten Einzelheiten auf den Paraklet zurückführt, so kennt er auch für die Fortbildung der Dogmen nur spezifisch göttliche Einwirkung. Daß je eine gottgesetzte menschliche Autorität an Gottes Statt Keimartiges zur Entfaltung und Vollendung bringen könne, ist ihm ein völlig fremder Gedanke. Darum beläßt er als Katholik die Dogmen in ihrer starren Umhüllung der regula fidei und spricht den bischöflichen Entscheiden in strittigen Fragen nur menschliche Glaubwürdigkeit, disziplinäre Geltung zu. Daß nach einer solchen Voraussetzung aufgewirbelte Glaubensdebatten nie so recht hätten zur Ruhe kommen können, begreift sich leicht. Es ist darum mehr psychologisch erklärbar als im montanistischen Prinzip begründet, wenn sich Tertullian in dieser Glaubensbedrängnis an den Paraklet

wandte und in seiner Gottesoffenbarung die letzte, höchste Autorität suchte. Freilich galt sie ihm nicht so ausschließlich wie auf dem Gebiete der Sitte, nicht über Christus hinausführend, sondern in seine Lehre einführend; sie ist weniger ergänzende und abschließende als bekräftigende, begründende Autorität.

Der Paraklet ist ihm „Tröster" auch in Glaubensschwierigkeiten, er „führt in alle Wahrheit ein", und unterweist „viel besser", so daß man „jetzt um so fester an den einzig wahren Gott glauben kann" (adv. Prax. c. 2 Oe. I. 654). Daß Gott das Wort hervorgebracht „wie eine Wurzel den Schößling", gilt in dem schwebenden trinitarischen Streit als willkommenes Dogma des Paraklet;[1]) so wird er zum berufenen „Verkünder der einzigen Monarchie und zugleich Erklärer der sogenannten Ökonomie" (adv. Prax. c. 30 Oe. II. 697; vgl. c. 2 Oe. II. 654 sq.). Der Geist des Paraklet hat „die bisherigen Urkunden durch klare Beleuchtung der Worte und Gedanken von aller Zweideutigkeit und Dunkelheit gereinigt"; „durch klare Verkündigung des ganzen Lehrgeheimnisses hat er die schwer verständlichen Parabeln beseitigt. Wollte man aus seiner Quelle schöpfen, man brauchte nach keiner Lehre mehr zu dürsten, keine Streitfrage würde ferner mehr erhitzen" (de res. carn. c. 63 Oe. II. 551).

So wird der Paraklet zum obersten Lehrer in Glaubenssachen, wie er sich auch zugleich als oberster Herr der Kirchendisziplin kundgibt. Es leuchtet ein: die bischöflichen Amtsbefugnisse treten hierdurch stark in den Hintergrund. Wie keine Initiative in der Kirchenzucht, so besitzt der Bischof fast ebensowenig in der Kirchenlehre.

Daraus, daß Tertullian jegliche Selbsttätigkeit der Bischöfe für alle Zukunft unterband und die gegenwärtige Befriedigung der Kirchenbedürfnisse durch den Paraklet als eine habituell bleibende, für die noch übrige Zeitperiode vollauf genügende betrachtete, ist ersichtlich, wie sehr er von der Überzeugung

---

[1]) protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium (adv. Prax. c. 8 Oe. II. 662).

eines baldigen Weltendes durchdrungen war. An ein gotteingesetztes Amtsorgan, das alle fürderhin neu auftauchenden Fragen in Glauben und Tun kraft göttlicher Vollmacht hätte endgültig lösen können, glaubte er deshalb nicht, weil er es für zwecklos und überflüssig hielt. Gerade dadurch erhielt aber sein ganzes System ephemeren Charakter.

Fassen wir das Gesagte zusammen: Der Paraklet war nach Tertullian wesentlich mit dem Anspruche aufgetreten, die Kirchendisziplin zu vollenden, d. i. durch straffste Gesetzesregulierung alles Halbe und Schwankende, dem persönlichen Gutdünken Überlassene in Sitte und Leben, zu beseitigen. Darum verwarf er alle diesbezüglichen Bestimmungen Christi und der Apostel, soweit sie den Stempel des Unfertigen trugen und der individuellen Willkür zuviel nachgaben. Konsequent wurde auch des Bischofs Gewalt dahin beschnitten, daß alle freie, dem jeweiligen Bedürfnisse angepaßte Lebensäußerung seiner Kirchengemeinde hierdurch unmöglich gemacht war. Nur als Hüter und Diener der Disziplin hatte die Hierarchie Geltung. — Das Gebiet des Glaubens blieb Christus und den Aposteln prinzipiell reserviert. Dank ihrer apostolischen Amtsnachfolge waren die Bischöfe, primär die der Großkirche, die geborenen Repräsentanten und Zeugen des kirchlichen Glaubensbewußtseins. — Insofern aber dieses Glaubensbewußtsein in manchen Punkten weniger klar und sicher zum Ausdrucke gelangte, erschien der Paraklet als willkommene Hilfsautorität, die das Dogma ebenso zu allseitiger Erkenntnis brachte wie die Disziplin.

§ 9. Der Paraklet und der Primat.

Mit der Proklamation des Paraklet als höchste Autorität in Glaubens- und Sittensachen war der Primat aller machtvollen Tätigkeit enthoben. Die Vollgewalt Petri ist nicht dem römischen Bischofe, sondern dem Paraklet reserviert.

Wohl leugnet Tertullian nicht jede bedeutsame Beziehung des Petrus zur Kirche und ihrer Hierarchie,[1]) allein

[1]) Petrum solum invenio maritum, per socrum: monogamum praesumo per ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis

diese Beziehung ist bei ihm keine organisch fortzeugende, sondern eine tote, unfruchtbare. Petrus ist der Grundstein der Kirche und ihrer Ordnungen, nicht weil seine Vollgewalt alle ihre anderen Autoritäten in sich begreift und legitimiert, sondern nur deshalb, weil sie zeitlich den anderen vorausging und vorbildlich für sie war. Mit anderen Worten: der Felsenberuf Petri hat bei ihm nicht übertragbaren amtlichen Charakter, sondern ist lediglich persönlicher, privater Vorzug. Herausfordernd fragt Tertullian den römischen Bischof: qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam . . . sic enim et exitus docet: in ipso ecclesia exstructa est, i. e. per ipsum etc. (de pud. c. 21 Oe. I. 843).

Damit ist die katholische Anschauung von dem „höheren Vorrang" der römischen Kirche nach der Formulierung des Irenäus (adv. haer. III, 3, 2) ihres dogmatischen Kerns ausdrücklich beraubt und läßt höchstens noch historische Begründung zu.

Gerade in dieser heftigen Ablehnung des Primats durch Tertullian offenbart sich wieder so recht deutlich der feindselige Geist, mit welchem der Montanismus der in der bischöflichen Suprematie verkörperten, machtvollen Initiative entgegentrat. So gewiß in der Primatialgewalt des römischen Bischofs wie in einem Brennpunkte die gesamte, in den Diözesankirchen wirksame Lebensenergie vereinigt war, so gewiß bedeutete ihre Verneinung eine Verleugnung aller kirchlichen Aktivität. Tote Erstarrung des Kirchenkörpers war die unausbleibliche Folge des montanistischen Prinzips.

Mochten darum auch in katholischen Kreisen zunächst andere augenfälligere Bedenken gegen die neue Lehre er-

---

sui de monogamis erat collocatura (de mon. c. 8 Oe. I. 773). — Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque sc. martyr interrogatus atque confessus feret secum (Scorp. c. 10 Oe. I. 522 sq.). — Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni coelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem? (de praescr. haer. c. 22 Oe. II. 20).

hoben worden sein, wie jenes von der ungewöhnlichen Art und aufdringlichen Form der Prophezeiungen,[1]) oder ihr unapostolischer Charakter (de mon. c. 2 Oe. I. 762; c. 15 Oe. I. 785; de iei. c. 1 Oe. I. 852; c. 10 Oe. I. 865 etc.), im Grunde stellte sich der antimontanistische Gegenkampf als eine naturnotwendige Reaktion des inneren Kirchenlebens gegen drohende Unterbindung und Verknöcherung dar. Der Kampf um den Primat war typisch für den Kampf um die kirchliche Selbstheit. Weniger gegen den Bischof von Karthago als gegen die Petruskirche als die Trägerin des kraftvollsten Kirchenbewußtseins richteten sich darum instinktiv die Angriffe Tertullians. Wie er dem Kallixt das „ego“ im peremtorischen Bußedikt nicht verzeihen kann (de pud. c. 1 Oe. I. 792) und offen mit dem Aufgebot aller Dialektik gegen den römischen Anspruch, Nachfolger des Felsenmannes und seiner Felsenkraft zu sein, protestiert, so spielt er auch hin und wieder verblümt auf die verhaßte römische Hegemonie an und stellt sie boshaft genug in Gegensatz zur schlechthinigen Wahrheit.[2])

In dieser antirömischen Anschauung weiß er sich und seine Partei offenbar isoliert. Das apostolische Machtbewußtsein, das aus dem Bußedikt des Kallixtus spricht, fand in der altkatholischen Kirche willige Anerkennung. Wie hätte dieser römische Erlaß sonst auch in Karthago publiziert werden können und dürfen? Er selbst gesteht gegen Ende seines schriftstellerischen Wirkens (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654), daß die Verweigerung gerade des römischen Placet die montanistischen Kirchengemeinden in Asien und Phrygien verurteilt und entrechtet hat. Es entgeht ihm auch nicht, daß nach allgemeiner Anschauung der zeitgenössischen Theologen im petrinischen Amte nicht bloß

---

[1]) So wohl Apollinaris in seinem verlorengegangenen Werkchen *παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν* (Eus. H. E. V, 19).

[2]) hoc exigere veritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883); vgl. de iei. c. 17 Oe. I. 878: statim totos primatus tuos vendes.

ein disziplinäres kirchliches Hoheitsrecht, sondern selbst die kirchenamtliche Schlüsselgewalt gründe. Gerade durch die Leugnung des Primatsgedankens versucht er darum — wie wir später noch sehen werden — der Annahme einer amtlichen Bußgewalt den Todesstoß versetzen zu können.

Die Leugnung des Primats war Tertullian nicht gleichbedeutend mit der Verneinung einer historisch betrachteten Nachfolgerschaft auf dem Stuhle des hl. Petrus. Nirgends bestreitet er diese. Im Kampfe gegen das Bußedikt setzt er sie geradezu voraus: nur weil er in Kallixt den legitimen Nachfolger des Petrus erblickte, sah er sich zu solch gewagten Deutungen des an Petrus ergangenen Herrenwortes, zur Unterscheidung von potestas und disciplina (s. später) genötigt. Hätte sich für Tertullian auch nur der geringste Anhaltspunkt geboten, der römischen Kirche den petrinischen Ursprung zu bestreiten, wie bereitwillig wäre er wohl darauf eingegangen! Allein die herrschende Zeitanschauung kam ihm hierin mit nichten entgegen. Im Gegenteile: der Kampf mit den Gnostikern hob die apostolischen Kirchen deutlicher als je von dem allgemeinen Kirchenbilde ab und wahrte ihren altehrwürdigen Charakter. So war auch Tertullian ungefähr in der gleichen Zeit, da er über den „apostolischen Herrn" nörgelte (de pud. c. 21 Oe. I. 842), gezwungen, eben dessen edle Abkunft gegen Marcion festzuhalten (adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165).

§ 10. Der Paraklet und das Gnadenleben.

Ungleich feindseliger als gegen die Kirche der Zucht und Lehre mußte sich Tertullian naturgemäß gegen eine kirchliche Gnadenanstalt wenden. Hatte er schon in seiner katholischen Zeit die aktive Heilsursächlichkeit der Gnade nicht immer gebührend gewürdigt, so stellte er sie jetzt gänzlich hinter persönlicher Kräfteentfaltung zurück. Der Gedanke der Erlösung und der Wiedergeburt in Christus erblaßt so weit, daß er selbst für die Tilgung der Erbsünde kein besseres Sühnewerk kennt als persönliche Sühneleistung, vor allem das strenge, montanistische Fasten. „Wie der

Mensch durch sein Nichtfasten das Heilslicht ausgelöscht, so vermag er es umgekehrt durch sein Nichtessen wieder anzuzünden." [1]) Weniger im Munde eines gläubigen Katholiken, wohl aber bei Tertullian war eine solche Redeweise verfänglich. Gerade der werkhafte Grundzug, dem er von jeher ergeben war, läßt darin nicht etwa eine rhetorische Übertreibung, sondern bewußten Grundsatz vermuten.

Eine ähnliche Entgleisung ist auch in seinem montanistischen Urteil über die Heilskraft der Bluttaufe wahrzunehmen. Hatte er ehemals deren materielle Grundlage, ihren Charakter als Blutopfer auffallend gegenüber ihrem geistigen Inhalt als heroischen Liebesakt betont, jetzt spricht er dieser Blutkraft des Martyriums an sich ausdrücklich erlösende Opferwirksamkeit zu: „Die Abwaschung durch Blut macht durch sich selbst rein, so wie ja auch aus dem Rot und Scharlach eine Weiße wie die des Schnees und der Wolle hervorgeht" (Scorp. c. 12 Oe. I. 529). Darum ist es nicht zu viel gesagt: „Gott begehrt nach dem Blute der Menschen." [2]) Diese Wertung des Blutes als sündentilgendes Sakrament bestimmt ihn nicht bloß dazu, ihm die volle Heilssicherheit zuzuschreiben, sondern selbst einen Heilsanspruch darauf zu gründen: „Der Blutschlüssel zum Himmelreich ist durch Petrus jedem Märtyrer in die Hand gedrückt. Darum tritt auch dem Märtyrer an der Schwelle der Ewigkeit kein Aufenthalt und kein Fragesteller entgegen. Er wird nicht mehr untersucht, sondern anerkannt; nicht

[1]) porro, cum et ipse ieiunium mandet et animam conquassatam proprie utique cibi angustiis sacrificium appellet, quis iam dubitabit omnium erga victum macerationum hanc fuisse rationem, qua rursus interdicto cibo et observato praecepto primordiale iam delictum expiaretur, ut homo per eandem materiam causae satis deo faciat per quam offenderat, id est per cibi interdictionem, atque ita salutem aemulo modo redaccenderet inedia, sicut extinxerat sagina, pro unico inlicito plura licita contemnens (de iei. c. 3 Oe. I. 856).

[2]) sanguinem hominis deus concupiscit? Et tamen ausim dicere, si et homo regnum dei, si homo certam salutem, si et homo secundam regenerationem (Scorp. c. 6 Oe. I. 512). Freilich in de fug. c. 12 (Oe. I. 487) begehrt nicht Gott, sondern der Antichrist nach dem Blute der Menschen.

mehr verhört, sondern muß zugelassen werden" (Scorp. c. 10 Oe. I. 522). Auf diesem Heilswert des Martyriums gründet das strenge Verbot, in der Verfolgung zu fliehen. Des Christen Ehrgeiz dürstet danach, nicht in Bettchen und weichlichem Fieber zu sterben, sondern im Märtyrerblute (de fug. c. 10 Oe. I. 478). Ungefähr mit denselben Worten, in denen Tertullian vordem die Buße mit leisen, zarten Linien dem Heilsplane göttlicher Barmherzigkeit und Gnade eingezeichnet hat, bestimmt er jetzt das Martyrium als den „abermaligen Trost und die letzte Hilfe".[1])

Noch klarer tritt die Mißkennung des Gnadenlebens und die Überwertung der sittlichen Größe in der montanistischen Bußauffassung des Tertullian zutage. Schon die Bußtheorie seiner katholischen Zeit hatte die persönliche Werkkraft als vorwiegenden Heilsfaktor hingestellt. Damals ließ sich das noch in etwa entschuldigen, weil er als Lehrer zu Katechumenen sprach, die aus der sittlichen Schlaffheit des Heidentums oder der äußeren Gesetzesförmigkeit des Judentums oder dem gnostischen Libertinismus zu selbständiger Innerlichkeit und sittlichem Kraftbewußtsein erst erweckt werden mußten. Allein nunmehr — in seiner montanistischen Bußschrift de pudicitia — wendet er sich nicht an den kleinen Kreis der Katechumenen, sondern an die Großkirche, zunächst an den Bischof der Bischöfe. Seine Aufstellungen sind programmatisch und kehren sich nicht undeutlich gegen katholische Anschauungen. Was er darum über die Gestaltung des Heiligungsprozesses sagt, muß als montanistischer Lehrsatz eingeschätzt werden.

Die Grundlage für seine neue Bußlehre bietet ihm die aus der katholischen Buß- und Taufschrift her bekannte Theorie: die wahre Buße ist im eigentlichen Sinne nichts anderes als die Selbstheiligung des Moralsubjektes auf dem

---

[1]) de paen. c. 7 Oe. I. 657: collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo.

Scorp. c. 6 Oe. I. 512: posuit igitur secunda solatia et extrema praesidia, dimicationem martyrii et lavacrum sanguinis exinde securum.

Wege sittlicher Kraftanstrengung. Erst wenn diese Selbstheiligung durch das Aufhören der Sünde vollendet ist, tritt die Vergebung ein.[1]) Während aber Tertullian in der katholischen Zeit diese Vergebung nicht bloß auf die Tatbitte des Sünders, sondern zumal auf das Gebet der Kirche und des in der Kirche wirkenden Christus zurückführte (S. 82), also ihren sakramentalen Charakter immerhin wahrte, lehnte er als Montanist für die große Masse der schweren Sünden ein solch wirksames Fürbittgebet ab. Die Kapitalsünder — und hierzu zählte er nunmehr nicht bloß die bekannte Trias (vgl. de pud. c. 19 Oe. I. 838) — wurden für immer aus der Kirchengemeinschaft und dem Kirchengebete ausgeschlossen.[2]) Eben dadurch waren sie auch des Erlösergebetes Christi verlustig: horum ultra non erit exorator Christus (de pud. c. 19 Oe. I. 838). Wollten sie also dennoch die göttliche Vergebung erlangen — und diese Hoffnung ward ihnen nicht verwehrt (non frustra agetur, de pud. c. 3 Oe. I. 797) —, so waren sie auf die eigenen Kräfte allein angewiesen: ad dominum enim remissa et illi exinde prostrata, hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mavult erubescere quam communicare (a. a. O.). Das Vervollkommnungs- bezw. Bußstreben des Individuums betätigt sich danach für viele Fälle ausschließlich als die wirksame Kraft in dem Heiligungsprozeß. Alles in allem: Die Rechtfertigungsgnade erscheint als natürliche Lebensursächlichkeit stark, wenn nicht völlig zurückgedrängt. Sie gilt ihm nur als Lohn für den bewiesenen Vervollkommnungseifer, als gottgegebener Abschluß des sittlichen Entwicklungsprozesses, aber nichts weiter. Darum bringt er sie so gerne mit dem meritum und der

---

[1]) sed etsi venia potius est paenitentiae fructus, hanc quoque consistere non licet sine cessatione delicti. Ita cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit paenitentiae fructus (de pud. c. 10 Oe. I. 814).

[2]) eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, ieiunas pacis lacrimas profusuris, nec amplius ab ecclesia quam publicationem dedecoris relaturis (de pud. c. 1 Oe. I. 794; c. 7 Oe. I. 806).

satisfactio in Verbindung, weil sie deren gottgewollte Endwirkung ist.[1])

Die christliche Persönlichkeit ist demnach wesentlich eine sittliche. Das Göttliche an ihr ist nicht Lebensprinzip, sondern äußerliche Zutat. Wie Christus aus der Zentrale des kirchlichen Lebens entfernt wurde, so verschwindet er auch als Mittelpunkt des persönlichen Innenlebens. Der Gegenkampf von Gesetz und Gnade, den wir gegen das Ende seiner katholischen Zeit inauguriert sahen, entscheidet sich zu ungunsten der letzteren.

Aus dieser Ignorierung der in Christus verliehenen Gnade erklärt sich auch seine — schon früher vermerkte — nicht völlig korrekte Auffassung des Verhältnisses vom Alten zum Neuen Testamente. In der katholischen Periode weiß er die wesentliche Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten wohl zu würdigen: wie der Stand der Freiheit und Gotteskindschaft über den der Knechtschaft, das Fleischliche über das Geistige,[2]) so erhebt sich das Christentum über das mosaische Gesetz. Allein unvermerkt verblaßt ihm dieser wesentliche Gnadenvorzug des Christentums zu einem bloß graduellen größerer Werk- und Gesetzestüchtigkeit. Durch die Übernahme erweiterter Gesetzeslasten und sonst nichts weiter soll die christliche Gerechtigkeit jene der Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffen.[3])

---

[1]) Vgl. auch C. Wirth, Der Verdienstbegriff bei Tertullian, Leipzig 1892, S. 19, 25 ff. — Wirth findet in dem Verdienstbegriffe des T. zwei gesonderte Gedankenelemente (S. 35): das einemal sei verdienstlich die Befolgung der voluntas dei unter Verzicht auf die göttliche »Erlaubnis« (indulgentia); das anderemal: Steigerung des freiwillig übernommenen, satisfaktorischen Strafleidens über das Strafmaß hinaus. In Wirklichkeit einen sich die beiden Elemente in dem Grundgedanken: alles, was über das gemeine Genügen hinausgeht, gehört zum Verdienste, mag nun dieses Genügende positiv durch götttliche Licenz oder negativ durch göttliches Strafverbot abgegrenzt sein.

[2]) scito, non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia. Nam illi etiam condicione servi erant: tu vero nullius servus, in quantum solius Christi, qui te etiam captivitate saeculi liberavit, ex forma dominica agere debebis (de idol. c. 18 Oe. I. 99).

[3]) et nos sic dicimus decessisse legem, ut onera quidem eius,

Nicht das Gnadenverhältnis ist demnach das Unterscheidende, sondern das Gesetzesverhalten.[1])

§ 11. Enkratitische Wertung des Werklebens.

Je mehr so Christus und die Gnade bei Tertullian zurücktritt, desto lebensvoller hebt sich die sittliche Kraft der Persönlichkeit auf dem Heilsplane ab. Die ganze große Summe von ethischen Energien, über die der Mensch verfügt, stellt Tertullian in den Dienst der Heilsarbeit. Was diesen Energien Schwung und Spannung mitteilt, das ist die letzte und stete Energie des göttlichen Willens. Wie dieser höchste Wille das ganze Menschenleben trägt, derart, daß alle seine Erscheinungen, der Tod der Gattin,[2]) wie der Beginn der Verfolgung (de fug. c. 1 Oe. I. 463), die Aufhebung einer christlichen Versammlung (c. 14 Oe. I. 491) etc. nur als sein unmittelbarer, plastischer Ausdruck gelten — den Vorwurf des Quietismus hat man Tertullian darum nicht ersparen können,[3]) — so bestimmte er allein den sittlichen Wert aller menschlichen Handlungen.

So weit unterschied sich Tertullian kaum merklich von seiner katholischen Betrachtungsweise. Was ihn aber von der katholischen Auffassung des weiteren trennte, war die nunmehr vordringlich enkratitische Einschätzung des Werk-

---

secundum sententiam apostolorum, quae nec patres sustinere valuerunt, concesserint, quae vero ad iustitiam spectant, non tantum reservata permaneant, verum et ampliata, ut scil. redundare possit iustitia nostra super scribarum et pharisaeorum iustitiam (de mon. c. 7 Oe. I. 770).

[1]) Zu dieser Abschwächung des Verhältnisses vom Alten zum Neuen Bunde mochte ihn außer dem montanistischen Grundprinzip vom werkgesetzlichen Wesen des Christentums auch der fortdauernde Kampf mit Marcion bestimmt haben. Je schärfer dieser in seinen »Antithesen« den Unterschied, ja angeblichen Widerspruch zwischen Altem und Neuem Testamente hervorgehoben hatte, desto mehr sah er sich genötigt, zwischen beiden Offenbarungskreisen zu vermitteln, sie in einem Grundgedanken zu einen (s. adv. Marc. l. I c. 19 Oe. II. 68 sq.).

[2]) quam denique modesta illa vox est: dominus dedit, dominus abstulit, ut domino visum est, ita factum est. Et ideo si nuptias sublatas restauremus, sine dubio contra voluntatem dei nitimur . . . Si enim voluisset, non abstulisset (de exh. cast. c. 2 Oe. I. 738).

[3]) So Neander, Antignostikus a. a. O. S. 111, 222 etc.

lebens. Die Sittlichkeit bemaß Tertullian ausschließlich an dem Gegensatze von Geist und Fleisch. Wie er von jeher im großen Weltganzen Christentum und Heidentum, die Religion des Geistes und die Proklamation des Fleisches als schroffe Gegensätze unvermittelt beließ, ohne je ein verklärendes Eindringen des christlichen Geistes in heidnische Elemente für möglich zu halten, so statuiert er auch in der kleinen Welt der Persönlichkeit einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem niederen und höheren Ich, Fleisch und Geist. Und da dieser Gegensatz zumal in der leiblichen Unversehrtheit hervortritt, darum gilt ihm die Sorge um die Keuschheit als die erste Aufgabe des Christentums (principalis Christiani nominis disciplina, de pud. c. 1 Oe. I. 793). Die mera et vera integritas carnis (l. c.) birgt den Kern der Heiligkeit, sie macht wahrhaft geistig.[1]) Erst durch sie bekommt der Leib seine verlorene Ehre wieder zurück.[2]) Begeistert preist er die „pudicitia" als flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, praeiudicium omnis bonae mentis (de pud. c. 1 Oe. I. 791). Umgekehrt erhebt er nunmehr die Unzucht zum culmen criminum (de pud. c. 1 Oe. I. 794), während er früher mit derselben Wucht die Idololatrie als summa offensa, caput iniustitiae, principale crimen generis humani etc. bezeichnet hatte (S. 85). Begreiflich, wenn sich bei solcher Verschärfung seiner Grundideen das schon anfänglich recht geringe Verständnis der Ehe in sinnlose Invektiven gegen dieses Institut verliert. Die Begründung, welche die zweite Ehe als Hurerei brandmarkt,[3]) gilt nicht minder auch der ersten Ehe, da sich auch in ihr die fleischliche Glut ausschäumt (de mon. c. 3 Oe. I. 763).

[1]) per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis, parsimonia carnis spiritum acquires (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 751).

[2]) quanti . . . de continentia censentur, qui deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem restituere (de exh. cast. c. 13 Oe. I. 757).

[3]) Während T. in der ersten Zeit seines Montanismus (de exh. cast. c. 9 Oe. I. 749) die zweite Ehe wenigstens nur als eine »species« stupri bezeichnet, beurteilt er sie späterhin (de mon. c. 15 Oe. I. 785) skrupellos iuxta adulterium.

Er errötet nicht, den gemeinsamen ehelichen Beischlaf contumelia communis zu nennen.[1]) Es ist ihm ein keineswegs ungeheuerlicher Gedanke, daß der Paraklet auch die erste Ehe hätte abschaffen können[2]) oder wenigstens in Zukunft „nicht mehr indirekt, sondern direkt vom Heiraten abmahnt". — Der vollkommene Christ ist so bei Tertullian der entsinnlichte, der reine Geistesmann (spiritualis), oder wie F. Überweg (Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil, Berlin 1898, S. 73) nicht unzutreffend bemerkt: „Der auf einer gezäunten Bestie reitende Engel."

So sehr man unrecht hätte, deswegen Tertullian unter die gnostischen Dualisten zu zählen — keiner vor ihm hat wie er die Bedeutung des Leibes als „Angelpunkt des Heiles" erkannt[3]) —, jedenfalls hat er mit der gnostischen Lehre beängstigende Berührungspunkte gemein, insofern er die sinnliche Natur als solche ihrer gottgegebenen Würde entkleidet und in schroffen, unvermittelten Gegensatz zu dem geistigen Menschen rückt.[4])

Doch mochte ihn hierbei weniger die gnostische Moral bestimmt haben, deren laxen Geist er selbst an ihrem ernstesten Vertreter Marcion bespöttelt,[5]) als vielmehr die

---

[1]) non enim et continentia virginitati antistat, sive viduorum, sive qui ex consensu contumeliam communem iam recusaverunt (de virg. vel. c. 10 Oe. I. 898).

[2]) illud enim amplius dicimus, etiamsi totam et solidam virginitatem sive continentiam paracletus hodie determinasset, ut ne unis quidem nuptiis fervorem carnis despumare permitteret, sic quoque nihil novi inducere videretur (de mon. c. 3 Oe. I. 763). — Nach dem Zeugnis des Apollonios bei Eus. H. E. 5, 18 rissen auch tatsächlich manche montanistischen Fanatiker die Weiber von ihren Ehemännern weg.

[3]) caro salutis est cardo (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478); caro et spiritus dei res (de paen. c. 3 Oe. I. 647).

[4]) Ähnlich Neander, Antignostikus S. 245: »So sehr er sich auch in der Theorie vom gnostischen Standpunkte entfernt, so wird er durch die Art, wie er das Sinnliche und Geistige in der Ehe auseinanderreißt . . . zu Ergebnissen hingetrieben, welche im Praktischen an das Gnostische anstreifen«

[5]) audite, peccatores, quique nondum hoc estis, ut esse possitis! deus melior inventus est, qui nec offenditur nec irascitur nec ulciscitur, cui nullus ignis coquitur in gehenna . . . Denique prohibet delinquere, sed literis solis (ad. Marc. l. I. c. 27 Oe. II. 79).

Lektüre von Afteraszeten innerhalb der katholischen Kirche selber, jener Schwärmer, welche besonders die Pseudoevangelien wegen ihrer enkratitisch-gnostischen Grundgedanken auf dem christlichen Büchermarkte vertrieben. Die Akten des Paulus und der Thekla zitiert er selber (de bapt. c. 17 Oe. I. 636 sq.); sie vertreten ebenso wie die des Petrus und die Thomasakten den extrem enkratitischen Standpunkt.[1]) Besonders war es aber das Ägyptier-Ev., welches den Leib als „das Kleid der Schande" in den Augen vieler Christen entrechtete[2]) und eine Geschlechtsvernichtung als den Grundgedanken des Evangeliums hinstellte. Ist es auch nicht erweisbar, daß unserem Tertullian dieses Evangelium vorlag, jedenfalls half es viel dazu, in der christlichen Welt den enkratitischen Gedanken heimisch zu machen. Die oben zitierte Charakterisierung der ehelichen Gemeinschaft als contumelia communis klingt zudem auffällig an ähnliche Gedanken des Ägypter-Ev. an.

Daß auch Hermas trotz seiner scheinbaren Mäßigung in der Bußfrage mit der enkratitischen Richtung liebäugelte, deutet er selbst an durch den stolzen Beinamen des Enthaltsamen (*Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής*) und durch seine Hochwertung der *ἐγκράτεια* als zweiter, schützender Turmfrau und Tochter des Glaubens, als der schönsten aller Tugenden (Vis. III, 8, 4).

Stand so die aszetische Literatur seiner Zeit, soweit sie sich mit Sicherheit in den Händen des Tertullian vermuten läßt, unter dem Zeichen des Enkratismus, so ist es auch nicht zu verwundern, wenn sich Tertullian darunter beugte. Sein angeborener Realismus mußte ihn hierfür schon deshalb empfänglich machen, weil sich Geist und Fleisch gerade durch ihre schroffe Gegensätzlichkeit so recht als wirkliche, selbständige Größen aus der Einheit der menschlichen Natur heraushoben. Seine realistische Auffassung der Seele als eines mit Gliedern und Sinnesorganen

---

[1]) A. Lipsius, Acta Pauli et Theclae, Leipzig 1891 p. 238 sqq.; Acta Petri p. 85 sqq.; Acta Thomae p. 11—13.

[2]) E. Nestle, Novi Testamenti graeci Supplementum, Leipzig 1896 p. 72.

begabten Körpers besonderer Art (de an. c. 7 Oe. II. 566; c. 9 Oe. II. 568), die ihm den biblischen Begriff des inneren Menschen erklären mußte,[1]) konnte durch seinen Enkratismus nur gewinnen.[2])

§ 12. Die neue Gemeinde der Enthaltsamen.

So stellt sich denn Tertullians Christ als ein pflichtgemäß nach enkratitischer Vollkommenheit ringender Geistesmann dar. Das Kennzeichen seines Christentums ist nicht mehr die Gläubigkeit (fidelis), sondern die Geistigkeit (spiritualis) in dem behandelten Sinne (S. 173 ff.).

Wie oben dargetan, lag es in der Konsequenz des enkratitisch-gnostischen Gedankens, jede, auch die erste Ehe, aus der montanistischen Gemeinde zu verbannen und die Jungfräulichkeit als das auszeichnende Merkmal des Pneumatikers zu erklären. Tertullian gibt diese innere Folgerung zu, stellt aber äußere Autoritäten ihrer Auswirkung entgegen: Gottes Gebot, des Montanus Anordnung (de mon. c. 3 Oe. I. 763). So blieben die Eheleute der neuen Kirche erhalten, freilich als fremdes, äußerliches Element, das nur mit Rücksicht auf die Verbreitung des Menschengeschlechtes und als brauchbares Erweismittel der Enthaltsamkeit Duldung findet.[3])

Dieses Zugeständnis spaltet bedenklich die montanistische Gemeindeeinheit. Zum legitimen Stand der Jungfräulichen —

[1]) hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus (de an. c. 9 Oe. II. 570).

[2]) Daß die montanistische Prophetie diesen gnostisch gefärbten Enkratismus pflegte, ist schon in Anbetracht ihres Einehegesetzes gewiß, obschon hierfür kein ausdrückliches Prophetenzeugnis erbracht werden kann. Wenn die Prophetin Priska über den Fleischesdienst der Welt klagt (carnes sunt, et carnem oderunt, de res carn. c. 11 Oe. II. 480) oder das Angemessene der Jungfräulichkeit für den Altardienst hervorhebt (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 752), so sind dies an sich keine spezifisch montanistischen, sondern christliche Gedanken.

[3]) non tamen ut accusanda caeditur silva, nec ut damnanda secatur seges, sed ut tempori suo parens. Sic et connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedendo praestaret messem (adv. Marc. l. I c. 29 Oe. II. 82).

die von Geburt an die Reinheit pflegten — gesellten sich noch als Christen zweiter Ordnung die Freunde der Einehe. Wurde der Ehegenuß durch Tod vor der Taufe oder freiwilligen Verzicht nach der Taufe aufgehoben, so erstand noch eine neue Mittelklasse von Christen, die der Jungfräulichen, welche von der zweiten Geburt, d. i. von der Taufe an, rein lebten. So blieb der enkratitische Grundzug wohl immer noch derselbe, aber seine Ausprägung im Gemeindeleben war eine dreigestaltige.[1]) Und gerade dadurch erschien die Gemeinde mehr als vorher in der katholischen Zeit zerspalten. Je entschiedener das enkratitische Heiligkeitsprinzip betont wurde, desto schärfer mußten sich die einzelnen Gruppen nach ihrem Verhalten zu diesem Prinzip voneinander absondern. Die montanistische Gemeinde wuchs so im Grunde zu einer enkratitischen, in drei Rangstufen zerfallenden Hierarchie aus; insofern aber diese Rangklassen durch den enkratitisch-gnostischen Grundgedanken geeinigt waren, bildeten sie die eine Gemeinde der Enthaltsamen.

Es lag im Begriffe der Pflichtgemäßheit enkratitischer Reinheit, daß alle, welche sich schwerer, offenkundiger Vergehungen gegen die Keuschheit schuldig machten, von der Gemeinde der Enthaltsamen ausgeschlossen waren.[2]) Die neue Unterscheidung von vergebbaren und unvergebbaren Sünden war vor allem im Interesse dieser enkratitischen Kirchenreinheit von Tertullian erfunden. Auf Unzucht und Ehebruch wandte er sie mit Vorzug an (de pud. c. 2 Oe. I. 796 sq.). Erträglicher als dieses Vergehen findet er selbst die dem vulgären Gewissen bislang verabscheuungswürdigste

---

[1]) voluntas dei est sanctificatio nostra... Id bonum, sanctificationem dico, in species distribuo complures, ut in aliqua earum deprehendamur. Prima species est virginitas a nativitate; secunda, virginitas a secunda nativitate, i. e. a lavacro, quae aut in matrimonio purificat ex compacto, aut in viduitate perseverat ex arbitrio; tertius gradus superest monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatur (de exh. cast. c. 1 Oe. I. 737 sq.).

[2]) Als solche betrachtete man stuprum, adulterium, moechia, fornicatio.

Sünde der Apostasie, zumal wenn sie erzwungen war.[1]) Gerade die Unzucht bedroht wie kein anderes Laster den jungfräulichen Charakter der Kirche, sie ist eine formelle Beschimpfung des Gottestempels,[2]) sie schändet die Heiligkeit der Gemeinde.[3]) An dem Bußverfahren des Apostels nach dem ersten bezw. zweiten Korintherbriefe sucht er nachzuweisen: „Dem Übermütigen verzeiht Gott, nachdem er zurechtgewiesen ist. Dem Unzüchtigen wird wohl nicht verziehen, da er verdammt ist" (de pud. c. 14 Oe. I. 823).

Es war unausbleiblich, daß diese puritanische Strenge nachgerade die katholische Kirche, welche von jeher in der Erziehung und Erhebung des Sünders ihren heilfördernden Beruf erblickt hatte, zur Gegenwehr herausforderte. In der Tat bedeutete das Edikt des Kallixt, welches allen reuigen Unzuchtssündern auf Grund apostolischer Vollmacht Nachlaß verhieß, einen schroffen Angriff auf das montanistische Kirchenideal. Der „Grenzwall", welchen die neue Lehre den Digamen, Ehebrechern und Hurern setzte (de pud. c. 1 Oe. I. 794), war durch das Machtwort des Papstes niedergerissen, indem es nicht bloß, wie vordem Tertullian selbst, die prinzipielle Möglichkeit einer Wiederbegnadigung festhielt, sondern auch deren Tatsächlichkeit in die ordentliche Kirchenpraxis einführte.[4]) Insofern im Begriffe der Jung-

[1]) utique enim illam magis excusari capit, quae in proelio cecidit, quam quae in cubiculo, quae in equuleo succubuit, quam quae in lectulo (de mon. c. 15 Oe. I. 785).

[2]) ... utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei (de pud. c. 19 Oe. I. 838). — Quis enim dimittit delicta, ni solus deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa, et in templum eius (de pud. c. 21 Oe. I. 842).

[3]) superest igitur, ut eum spiritum dixerit, qui in ecclesia censetur salvum, i. e. integrum praestandum in die domini ab immunditiarum contagione, eiecto incesto fornicatore (de pud. c. 13 Oe. I. 820).

[4]) Neu war an dem Bußedikte des K. nicht, wie T. vermuten läßt, daß überhaupt Unzüchtige nach geschehener Buße Wiederaufnahme fanden, sondern daß diese Aufnahme nunmehr als regelrechte Kirchenpraxis eingeführt werden sollte. Behandelte man die Unzucht früher immerhin als ein Vergehen besonderer Art ähnlich wie homicidium, fraus etc., dessen Verbüßung wie im analogen Falle Marcions jeweils eine besondere Anordnung des Kirchenvorstandes erst regeln mußte, so war es nun

fräulichkeit, wie Tertullian ihn verstand, die faktische Unversehrtheit des Fleisches lag, war durch diesen Erlaß der Kirche allerdings der Schimmer der Jungfräulichkeit im streng realistischen Sinne genommen. Der kallixtische Begriff einer heiligenden Sakramentskirche kollidierte mit der montanistischen Auffassung von einer heiligen Kirche der Enthaltsamen.[1])

Ein versöhnliches In- oder Nebeneinandergehen der beiden Anschauungen war der Natur der Sache nach unmöglich gemacht. Nach diesem Edikte datieren wir denn auch mit ziemlichem Rechte den endgültigen Abfall Tertullians von der Kirche. Um den Preis der katholischen Lehre und der eigenen früheren Ansicht tauschte er die montanistische Kirchenidee ein. Das Wahnbild des Fortschritts, das eigene Erlebnis von der sittigenden Kraft des neuen, aszetischen Kirchenideals täuschte ihn über den klaffenden Bruch hinweg: „Ich schäme mich des nun abgelegten Irrtums nicht; denn ich freue mich, davon frei geworden zu sein, und finde, daß ich nun besser und sittsamer bin. Niemand schämt sich, wenn er einen Fortschritt gemacht hat. Auch die Wissenschaft in Christus hat ihre Altersstufen“ (de pud. c. 1 Oe. I. 793). Die er vordem als jugendliche Jungfrau und Mutter, als Braut und Vermählte des Herrn, als den Leib Christi und der Trinität gepriesen

---

ständiges Kirchengesetz: alle Unzüchtigen finden nach einer gewissen Bußzeit sichere Aufnahme. Die Unzucht wurde dadurch der Strafe der zeitlichen Exkommunikation unterstellt und damit aus der Reihe der Kapitalverbrechen gestrichen. Sie gehörte nunmehr zu der von T. in de pud. c. 7 Oe. I. 805 zusammengestellten Klasse. Eine weitere Neuerung sah T. in dem amtskräftigen: ego dimitto, das seiner werktätigen Bußtheorie entgegen war.

[1]) atque utinam et isti, qui meram et veram integritatem carnis obtruncant, amputantes non summam superficiem, sed intimam effigiem pudoris ipsius, cum moechis et fornicatoribus veniam pollicentur adversus principalem Christiani nominis disciplinam etc. (de pud. c. 1 Oe. I. 793). Ebenso: Quid, si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scil. ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei, quae mavult peccatoris poenitentiam quam mortem? Hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est (de pud. c. 18 Oe. I. 833 sq.).

hatte, verhöhnt er jetzt als die ausgelebte Alte nach der Zeichnung des Hermas.[1]) „Alt bist du wahrhaftig und rühmst dich mit Recht deiner Erstgeburt. Ganz so wie Esau, der alte Jäger, riechst du denn auch . . . Dein Geist ist schwindsüchtig geworden, nur dein Körper ist üppig" (de iei. c. 17 Oe. I. 878).

Der jungfräuliche Charakter der neuen Kirche schloß primär alle vollendeten Unzuchtssünden aus. Sekundär waren hiedurch auch Idololatrie, diese „Schwester der Unzucht",[2]) Mord und Betrug mit ihren Nebenarten, also alle bedeutenden äußern Vergehen des Katalogs von der ewigen Exkommunikation betroffen, weil sie ebenso, wenn auch nicht so formell, die Kirchenreinheit beschmutzten.[3]) Insofern vervollständigte sich der montanistische Kirchenbegriff zu dem der „Taufreinen", während der katholische die „Bußreinen" mit einschloß.

Doch diese vom gnostisch-enkratitischen Montanismus geforderte Taufreinheit bestand nur in der Reinheit von schweren äußeren Vergehungen. Gedankensünden, mochten sie auch schwerer Natur sein, oder minder auffallende, das öffentliche Ärgernis weniger provozierende Tatsünden wurden zwar für einige Zeit aus der engeren Gemeinschaft verstoßen, aber nur, um nach erfolgter Besserung wieder Aufnahme zu finden. „Es hat sich jemand beim Wahnsinn des Wettrennens, bei dem blutigen Treiben der Gladiatoren, bei

---

[1]) ἦλθεν ἡ πρεσβυτέρα (Vis. II, 4).

[2]) Scorp. c. 3 Oe. I. 504; vgl. moechia adfinis idololatriae (de pud. c. 5 Oe. I. 799).

[3]) Schon in der katholischen Zeit kennt T. die vier Sündenkategorien: idololatria, homicidium, stuprum-adulterium, fraus; cf. de bapt. c. 4 Oe. I. 623, de idol. c. 1 Oe. I. 68; de paen. c. 7 Oe. I. 657. In der montanistischen Zeit erweiterte er sie zu den sieben Kapitalsünden (septem maculae capitalium delictorum): idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum; falsum testimonium, fraus (adv. Marc. l. IV c. 9 Oe. II. 175). — Später zählte er noch hinzu die »negatio« und andere geistige Tempelschändungen, ein Beweis, daß obige Aufzählung keineswegs als konstan[t] galt: sunt autem et contraria istis ut graviora et exitiosa, quae veniam no[n] capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique [et] moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi dei. Horum ultra ex orator non erit Christus (de pud. 19 Oe. I. 838).

den Abscheulichkeiten der Bühne, bei den Eitelkeiten der Turnhalle, bei den Spielen, Gastmählern und heidnischen Festen, in Erfüllung einer dienstlichen Obliegenheit beim Götzendienste anderer unter die Zuschauer verloren, oder er hat gewisse Künste der Neugier angewendet, es ist ihm ein zweideutiges Wort der Leugnung oder Gotteslästerung entschlüpft" — er gilt „aus der Herde ausgestoßen", gleich dem, der aus Stolz, Hochmut, Eifersucht sich selbst lossagt (de pud. c. 7 Oe. I. 805). Allein „weil sie wiedergewonnen werden können", dürfen und sollen sie von der Kirche „aufgesucht und zurückgerufen werden". Nur „wenn sie in ihrer Absonderung verharren", d. i. im Zustande der Verbostheit, gehen sie verloren (a. a. O.).

Noch viel weniger als die genannten, immerhin nicht unbedeutenden Sünden, schlossen die Fehltritte des täglichen Lebens von der Gemeinschaft der Taufreinen aus. Hierzu rechnet Tertullian: unrechten, länger währenden Zorn, leichtere Schmähungen, unbesonnenen Schwur, Wortbruch, Scham- und Notlüge (de pud. c. 19 Oe. I. 838). Weil sie ihm ihrer Natur nach unvermeidlich schienen, unterlagen sie nicht einmal der offiziellen Kirchenbuße. Sie verblieben demnach innerhalb der Kirche — wie ja auch die verlorene Drachme wegen ihrer Kleinheit noch innerhalb des Hauses verborgen geblieben war — und wurden durch einfache Besserung gesühnt.[1]

Wenn nun auch die Kapitalsünden als die Sünden des Todes, der Modergruft (de pud. c. 14 Oe. I. 822), der Schande (de pud. c. 1 Oe. I. 792), der Trauer und Niedergeschlagenheit der benachbarten Kirchengemeinden[2] aus dem lebendigen Organismus der Taufreinen dauernd entfernt waren — eine gewisse äußere Fortdauer der Zusammen-

---

[1]) in negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur? ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum (de pud. c. 19 Oe. I. 838); vgl. de pud. c. 7 Oe. I. 806.

[2]) simul apparuit (sc. talentum moechiae), statim homo de ecclesia expellitur, nec illic manet, nec gaudium confert repertrici ecclesiae, sed luctum, nec congratulationem advocat vicinarum, sed contristationem proximarum fraternitatum (de pud. c. 7 Oe. I. 806).

gehörigkeit mochte auch Tertullian nicht leugnen. Er gab ihnen noch Hoffnung, der himmlischen Kirche durch Gottes Barmherzigkeit wieder eingegliedert zu werden.[1] Durch die Übernahme der ewigen Kirchenbuße bekundeten sie diesen ihren zukünftigen Gnadenberuf (a. a. O.). Das haltbare, wenn auch schmerzliche Band der harrenden, hoffenden Buße verknüpfte sie noch mit der strengen Mutter, der Kirche.

Im Gegensatze hierzu lebten in hoffnungsloser Trennung von der Kirche die naturwidrigen Sünder. Fanden die Kapitalverbrecher wenigstens im Vestibul der Kirche notdürftige Unterkunft, so waren sie von Dach und Fach (omni ecclesiae tecto) für immer verwiesen.[2]

Das Kirchengemeinschafts-Verhältnis war demnach ein sehr stufenreiches: den Kern bildeten die jungfräulichen Seelen; daran reihten sich die nach geschlossener Ehe freiwillig oder unfreiwillig Enthaltsamen; an sie schlossen sich die Freunde der Einehe. In diesen drei Gruppen war die Idee der Kirche als einer Kirche der Enthaltsamen lebendig dargestellt: sie machten denn auch das eigentliche Kirchenwesen aus. Da nun der Hochdruck des versuchungsreichen Lebens gar manchen aus diesem Kreise der Reinen herausschleuderte, so erstand eine neue Gruppe: die der gefallenen Büßer. Je nachdem die Ausgestoßenen lebensfähig schienen oder nicht, wurden sie nach erfolgter Remedur dem Organismus wieder eingegliedert oder außerhalb der Peripherie belassen und der eigenen Kraft und göttlichen Vorsehung anheimgegeben. Erwiesen sie sich aber dem Kirchenideal geradezu als todbringend, so duldete man sie selbst im Umkreise der Kirche nicht und benahm ihnen auch jedweden Ausblick auf göttliche Hilfe.

---

[1]) quantum autem ad nos, qui solum dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur. Ad dominum enim remissa et illi exinde prostrata, hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo deo exorat (de pud. c. 3 Oe. I. 797).

[2]) reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae, non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra (de pud. c. 4 Oe. I. 798).

Man kann hier so recht die zahlreichen Reibungen verfolgen, die der gnostisch-aszetische Grundkern der montanistischen Gemeinde im Kampfe mit der praktischen Lebensnot erfahren mußte. Die Schroffheit des Ideals wurde gemildert oder wenigstens lebensförmig gestaltet. Wenn man auch das eigentliche Kirchenschiff in seiner enkratitischen Begrenztheit nicht missen wollte, so vergrößerte man um so mehr den Büßerraum, um unter das schützende Kirchendach auch die verlorenen Schäflein bergen zu können.

§ 13. Der Mittlungsberuf der montanistischen Gemeinde.

Das Verhalten der montanistischen Gemeinde gegenüber den Vollsündern verrät uns hinlänglich, welche Auffassung der Montanist Tertullian von dem Gnadenmittlerberuf der Kirche vertrat. War die Kirche wesentlich eine Kirche der Enthaltsamen, der Vollkommenen, so war eine Gnadenvermittlung im Sinne einer fortlaufenden, zu übernatürlicher Vollendung mit übernatürlichen Kräften erziehenden Kirchenwirksamkeit nicht mehr am Platze. Wohl oblag der Kirche auch fortan noch die Herstellung des in Christus lebendigen Vollkommenheitszustandes durch den katechetischen Unterricht und die Tauffirmung, allein eben weil dieser Vollkommenheitszustand nicht an dem inneren Angleichungsverhältnis der Seele zu Gott, sondern an den äußeren stabilen Bedingungen des größeren oder geringeren Grades der Enthaltsamkeit gemessen ward, wurde er notwendig als stabil und starr gedacht, und jede innere, organische Entwicklungsfähigkeit geleugnet. Was Tertullian Vervollkommnung nannte, war nicht die Fortbildung des christlichen Subjektes in der Heilserfahrung, sondern die Erhebung des Moralsubjektes vom niederen zum nächst höheren Grade der Enthaltsamkeit. Eine Mehrung des inneren Gnadenreiches war damit keineswegs bedingt — und damit auch auf jede weitere kirchliche Mithilfe verzichtet.

Das einzige heilwirkende Sakrament für den Montanisten war darum die Tauffirmung, insofern hier der neue, in beharrlicher Bußarbeit angebahnte Zustand der Enthaltsamkeit durch und in Christus beschlossen wurde. Die

Bußanstalt kam, wie wir gesehen (S. 171), für die heildürstenden Todsünder nicht mehr als sakramentales, sondern höchstens als persönliches Mittel werktätiger Selbsthilfe in Betracht.

Mit dem Glauben an den ein für allemal vollendeten Heilszustand hängt auch zusammen, daß Tertullian die Eucharistie weniger als Gnadenmahl, denn vielmehr als Heilsmahl faßt, als die naturgemäße Gottesspeise der in den konstanten Heilszustand Aufgenommenen. Auch damit hat er nur seine frühere Auffassung weitergebildet. Wie er in der katholischen Periode den eucharistischen Opferakt wesentlich als ziemendes Opfergebet des Christen hinstellt, das in der Hingabe des gegenwärtigen eucharistischen Christus den eigenen schlichten Hingebungsgeist erweckt und betätigt, ohne eine Rückvergütung von seiten der göttlichen Huld in Form einer persönlichen Gnadenmehrung ausdrücklich zu erhoffen, so galt ihm auch schon damals das eucharistische Mahl vornehmlich als Freudenmahl der Erlösten, das allem christlichen Wesen und Wirken, selbst dem trockenem Fasten, festlichen Schimmer verleiht.[1]) Er vergleicht es mit den freudigen Geschehnissen, welche die Einförmigkeit der Militärstationen unterbrechen, ohne deren kriegerischen Wachdienst zu stören (l. c.). Allerdings scheint er die Eucharistie auch wieder als Bedürfnismahl hinzustellen, wenn er die vierte Vaterunserbitte auf sie deutet.[2]) Allein auch hier ist sie ihm kein gnadenmehrendes, sondern gnadensicherndes Heilszeichen, Gewähr und Unterpfand der fortdauernden Einheit in Christus im Sinne seines Schülers Cyprian, der im täglichen Genusse des Leibes Christi die Bürgschaft unlöslicher Einheit mit dem Christusleib erblickt.[3])

[1]) ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit, an magis deo obligat? nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? (de or. c. 19 Oe. I. 572).

[2]) itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius (de or. c. 6 Oe. I. 561).

[3]) Cypr.: hunc panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis recipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a coelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur (annot. Oe. I. 561 b).

Diese Grundauffassung der Eucharistie als eines festlichen Heilsmahles begleitet ihn noch ersichtlich in den montanistischen Tagen. Wenn er hier den Heilsprozeß an der Bekehrungsidylle des verlorenen Sohnes zeichnet, so vergißt er nicht, auf die Stetigkeit des neuen Heilszustandes hinzuweisen, die im neuen Kleide und im neuen Ringe versinnbildet ist und dem Heilsstande Adams vollkommen gleicht. Die Eucharistie erscheint als „das Fett des Herrn" für die Begnadeten, als die naturgemäße Heilsspeise für die Wiederversöhnten.[1]) Ein Ausblick auf eine besondere sakramentale den Heilszustand vervollkommnende Gnadenkraft ist nicht wahrzunehmen und liegt nach dem früher Dargelegten wohl auch außerhalb des Gesichtskreises Tertullians. Darum bezeichnet er die eucharistische Feier gerne als Herrenfest (dominica sollemnia, de fug. c. 14 Oe. I. 491; de an. c. 9 Oe. II. 568), als Herrenmahl (dominicum convivium, ad ux. l. II c. 4 Oe. I. 689), oder Gottesmahl (coena Dei, de spect. c. 13 Oe. I. 43; convivium Dei, ad ux. l. II c. 9 Oe. I. 696).

In der Tauffirmung als der wirkenden Heilsursache, in der Eucharistie als dem festlichen Heilszeichen ist sonach die Gnadenwirksamkeit der Kirche im wesentlichen beschlossen. Wohl nennt Tertullian auch die Ehe ein Sakrament ebenso wie Tauffirmung und Eucharistie (de praescr. haer. c. 40 Oe. II. 38; de mon. c. 11 Oe. I. 777) und preist sie als das reale Abbild der geheimnisvollen Verbindung Christi mit der Kirche (ad ux. l. II c. 3 Oe. I. 745). Allein sein bekanntes, geringes Verständnis von der Ehe an sich läßt von vornherein nicht erwarten, daß er ihren sakramentalen Charakter im Sinne einer göttlichen Gnadeneinrichtung verstand. Er sah in der Ehe nicht viel mehr als eine gottgewollte Pflanzschule des Menschengeschlechtes.

---

[1]) recordatur (sc. ethnicus peccator) patris dei, satisfacto redit, vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. Anulum quoque accepit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. Hic erit prodigus filius, qui nunquam retro frugi, qui statim prodigus, quod non statim Christianus (de pud. c. 9 Oe. I. 811).

Wenn er der christlichen, vor der Kirche geschlossenen Ehe den Segen Gottes verspricht (ad ux. l. IV c. 9 Oe. I. 696), so denkt er hier nicht an den Gnadensegen des Sakramentes, als vielmehr an die wohltätigen Folgen des hierbei bekundeten christlichen Sinnes. Eben diesen Segen verweigert er darum offensichtlich den klandestinen Ehen, obschon er ihre Gültigkeit nicht im Ernste anzweifeln will.[1])

So oft Tertullian sonst die Kirchensakramente aufzählt, kennt er nur die Tauffirmung in ihren verschiedenen Stadien sowie die Eucharistie.[2]) Nicht als ob deren ausschließliche Aufzählung durch seinen schriftstellerischen Zweck bedingt gewesen wäre; im Gegenteile, gerade letzterer hätte ihn des öfteren veranlassen müssen, die sakramentale Kette noch weiter aufzurollen, wäre sie ihm zu handen gewesen. Wenn er das Fleisch als Angelpunkt des Heils, d. i. der Heilssakramente feierte, so war nicht abzusehen, warum er ausschließlich und in auffälliger Breite Tauffirmung und Eucharistie erwähnt, aber von der Krankensalbung schweigt (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478), obwohl gerade sie als Leibsakrament hätte erscheinen müssen.[3]) Wenn er weiter

---

[1]) ideo penes nos occultae quoque coniunctiones, i. e. non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur (de pud. c. 4 Oe. I. 798).

[2]) de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; de pud. c. 9 Oe. I. 811; de praescr. haer. c. 40 Oe. II. 38; de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895; adv. Marc. l. I c. 14. 23. 28 Oe. II. 62. 75. 81.

[3]) caro salutis est cardo. De qua cum anima deo allegitur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera coniungit (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478). — Wenn Schell, Kath. Dogmatik, III, 1, Paderborn 1892, S. 435 mit anderen hierin alle Sakramente aufgezählt findet, so mißkennt er den Sprachgebrauch des T. — Abwaschung, Salbung, Bezeichnung und Handauflegung sind ihm nicht etwa verschiedene, sakramentale Handlungen, sondern gehören als liturgisch gesonderte Akte dem einen Sakramente der Tauffirmung an. Ausführlich beschreibt sie in dieser Reihenfolge seine Taufschrift: Abwaschung c. 6, Salbung c. 7, Bezeichnung und Handauflegung c. 8.

nicht ohne sachlichen Grund die widergnostische Sakramentsspendung des Marcion, die dieser allem Anscheine nach kritiklos von der Gesamtkirche herübergenommen hatte, obschon sie seiner Lehre von der Verderbnis alles Materiellen zuwider sein mußte, benörgelt, so erklärt sich wiederum nicht, warum er stets nur von dem Heilswasser und Heilsbrot zu reden weiß, alle anderen Sakramente völlig ignoriert, obschon ihr materielles Substrat doch mindestens ebenso dem gnostischen Prinzip entgegen war?[1]) Ebenso ist auffällig, daß er selbst in seiner hochkatholischen Verjährungsschrift als Kennzeichen „der römischen und mit ihr jeder anderen rechtgläubigen Kirche" wieder nicht mehr Sakramente zu nennen weiß als Tauffirmung und Eucharistie.[2])

Wenn er ferner in den einzelnen Sakramenten des Mithras eine teuflische Persiflage der Kirchensakramente nachzuweisen sich bemüht, warum untersucht er auch hier wieder nur die Ähnlichkeit mit Tauffirmung und Eucharistie, obwohl gerade der entwickelte Sühnekult der Mithrasdiener ihn auf das Bußsakrament, ihre Opferpriester und auf das kirchliche Priestertum hätte verweisen sollen?[3])

Es erscheint demnach die Annahme berechtigt, daß damals nicht bloß in der montanistischen, sondern selbst in der katholischen Theologie keine oder doch nur geringe Reflexion über die Sakramentenlehre bestanden hat.[4]) Gewiß kannte man schon Buße, Priesterweihe und Ehe als heilige,

---

[1]) adv. Marc. l. I c. 14 Oe. II. 62: Wasser, Öl, Honig, Milch; l. I c. 23 Oe. II. 75: Gebet und Almosen, Wasser und Brot; l. I c. 28 Oe. II. 81: Wiedergeburt und Hl. Geist.

[2]) inde (sc. sacra scriptura) potat fidem (sc. ecclesia Romana); eam aqua signat, S. S. vescit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur, et ita adversus hanc institutionem neminem recipit (de praescr. haer. c. 36 Oe. II. 34).

[3]) Die Ehe, die er außerdem noch von den Mithrasdienern nachgeäfft findet, betrachtet er offensichtlich nicht nach ihrer sakramentalen Seite, sondern nach ihrem Charakter als Einehe: als solche nur ist sie auffällige Nachahmung des Teufels (de praescr. haer. c. 40 Oe. II. 38).

[4]) Daraus erklärt sich auch, daß T. in seiner kath. Taufschrift selbst der Ölsalbung sakramentale, innerlich geistige Wirkungen zuschreibt, ähnlich wie dem Wasser und der Handauflegung (de bapt. c. 7 Oe. I. 626).

sakramentale Handlungen — die Bemerkungen Tertullians namentlich aus seiner katholischen Zeit lassen hierüber keinem Zweifel Raum —, aber man war in der theologischen Erkenntnis noch nicht dazu fortgeschritten, diese sakramentalen Akte auf die spezifisch gleiche Stufe mit den unmittelbaren Heilssakramenten: Tauffirmung und Eucharistie, zu setzen, wohl einerseits weil sie nicht für alle Christen nötig waren, anderseits weil ihre sakramentale Bedeutung an sich in der Heilsoffenbarung minder hervortrat.

Um so verständlicher ist es, wenn Tertullian an der sakramentalen Trias oder vielmehr Dias mit Zähigkeit festhielt und hiermit seine Auffassung vom bleibenden, innerlich nicht entwicklungsfähigen Heilszustand zu stützen vermochte.

Weil auf die Sakramente der Heilsaneignung grundsätzlich beschränkt, tritt die Tätigkeit der Gnadenkirche bei Tertullian ebenso zurück wie die Gnade selber. Während er in der katholischen Zeit die Kirche mit Vorliebe die „Mutter“ der Gläubigen, die „rettende Arche“ nannte, eben weil sie den Gläubigen das Leben zu geben, zu erhalten, zu erneuern hatte, erinnert er in den montanistischen Schriften nur selten an diesen ihren Mutterberuf. An die Stelle der Mutter tritt nun die Jungfrau, die Braut, welche das Leben in seiner Fülle nicht gibt, sondern hat.[1])

Fassen wir das Gesagte zusammen: Die werkhafte Tendenz des neuen, montanistischen Prinzips, wie sie sich zumal in der Buß- und Märtyrerfrage kundgab, untergrub das Ansehen der Gottesgnade zugunsten persönlicher Selbstkraft. Dadurch, daß diese Selbstkraft an äußeren Vollkommenheitsbedingungen gemessen ward, wurde die eigene, innere Entwicklungsfähigkeit genommen, so daß sich zuletzt nur drei fertige Vollkommenheitsstadien in der Gemeinde herausbilden konnten. Durch die Tauffirmung und Eucharistie empfingen diese zunächst sittlichen Stufen die Weihe und Stetigkeit von christlichen Heilszuständen. Alle anderen

---

[1]) ecclesia virgo (de pud. c. 1 Oe. I. 792; de mon. c. 11 Oe. I. 778); unius Christi unica sponsa (de pud. c. 1 Oe. I. 792; c. 18 Oe. I. 833; de mon. c. 11 Oe. I. 778); serva Christo virginem sponsam (de fug. c. 14 Oe. I. 491 etc.).

Sakramente, besonders die sakramentale Buße, waren dadurch unnötig gemacht. Die Kirche verzichtete auf ihre Aufgabe als mütterliche Heilserzieherin und bevorzugte fortan den Beruf der sich selbst genügenden Jungfrau. Sie war Gnadenmittlerin, aber nur in beschränktem Sinne.

§ 14. Das neue Subjekt der Gnadenvermittlung.

Nicht bloß darin unterschied sich die montanistische Auffassung von der katholischen, daß sie den Gnadenberuf der Kirche einengte und den Werkberuf der christlichen Persönlichkeit erweiterte: die unheilvolle Unterschätzung der Gnade zeitigte notwendig neue Spannungen. Und weil man an den Wirkungen die Ursache, an den Früchten den Baum erkennen kann, so sind gerade sie als Produkt der montanistischen Grundanschauung von Gnade und Werk so recht geeignet, diese selbst hinwieder scharf zu beleuchten und von der großkirchlichen zu unterscheiden.

Vor allem drängt sich die Frage auf: Wenn einerseits das ethische Subjekt als solches der bevorzugte Träger der Heilswirksamkeit ist, anderseits die Kirche wieder als Heilsvermittlerin gedacht wird — wie verhalten sich dann Kirche und ethisches Subjekt zueinander? Wirkt die Kirche über dem Subjekte oder durch dasselbe? Betrachtet Tertullian die Kirche auch noch in der montanistischen Zeit als objektive Gnadenmacht, als gottgesetztes, in sich selbst ruhendes Gnadenorgan oder gelangt seine Kirche erst in den begnadeten Individuen zur Verwirklichung und Lebenskraft? Kurz: Glaubt Tertullian an eine Gnadenanstalt im engsten Sinne oder nur an eine Gemeinschaft der Begnadeten?

Schon die ganze bisher verfolgte Entwicklung Tertullians zielt augenfällig auf eine Emanzipation der Persönlichkeit im Heilswerke. Nicht als ob diese ihm von Anfang an vorgeschwebt, oder als ob er sie auch nur je direkt beabsichtigt hätte — allein sie war das an sich stilvolle, harmonisch abschließende Endglied einer Kette von Ideen, die er schon in der Frühzeit seines Christentums hier und dort gesammelt, in montanistischer Esse geschmiedet und durch die allzu ungestüme Wucht seiner Werkarbeit viel des schimmernden

Goldglanzes überirdischer Herrlichkeit beraubt hatte. Seine eigene impulsive, unabhängige Natur, die sich schon in katholischen Tagen mit schlecht gezügeltem Drange gegen das herrschende Kirchenregiment, gegen den konservativen Bischof, den götzenbildenden Priester, die nachsichtige Disziplin aufbäumte, mochte ihn von vornherein einer schrankenlosen Entbindung der christlichen Persönlichkeit geneigt machen.

Näherhin waren die vorbereitenden Stufen wohl die: das aus dem heidnischen Sündenleben geborene Schuldbewußtsein drängte ihn zu angestrengter Sühnung im Werke; der eschatologische Gedanke vom baldig kommenden Weltgerichte steigerte dieses Sühnungsbedürfnis zu rigoristischer Härte und versteifte es zu einer allgemein kirchlichen Sühnepflicht. Auffällig wurde hiedurch das aktive Heilsvermögen der Persönlichkeit gegenüber der Heilskraft der Gnade in den Vordergrund des Heilsinteresses geschoben: das Ich mit seiner Kraft und seinem Erfolg. Montanus sanktionierte diese Art Ich-Kultus und drückte ihr den Stempel christlicher Vollendung auf. Notwendig wurde dadurch die außerpersönliche Heilskraft: die freie Gnade Christi und ihr objektiver Bestand im kirchlichen Priestertume zurückgedrängt und, soweit sie unentbehrlich war, von dem Heilsvermögen des einzelnen Ich aufgenommen. Die Kirchengnade lebte auf in der persönlichen Begnadung, das spezifische Priestertum löste sich ab durch das allgemeine.

Untersuchen wir nun, in welchem Sinne Tertullian wirklich diese letzte Konsequenz seines ganzen Werksystems gezogen hat, und in welcher Weise der Begriff der Kirche hiedurch modifiziert war.

Es wäre verfehlt, Tertullian als klassischen oder auch nur pointierten Verfechter des allgemeinen Priestertums betrachten zu wollen. So gerne er seine Lieblingsideen in Bücherform kleidete: über die Einehe handelt er mehr oder minder ausführlich in drei Büchern (ad uxor. ll. 2; de exhort. cast.; de monogamia); über die Bußdisziplin schreibt er zweimal (de paenitentia; de pudicitia); selbst scheinbar kleinliche Fragen, wie jene über den Soldatenkranz, den

Ausgehrock und Jungfrauenschleier fordern ihn zur Abfassung eigener Traktätchen auf (de cor. mil.; de pallio; de virg. vel.; — de or. c. 22). Sogar die griechische Sprache benutzt er, um seiner persönlichen Auffassung über die Schleierfrage (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883), über die Schauspiele (de cor. c. 6 Oe. I. 430) allgemeine Geltung zu verschaffen. Und doch, so schreibselig er war, er fühlte sich nie gedrängt, seine Gedanken über das Priestertum in einem eigenen Aufsatze niederzulegen. Nur so im Vorbeigehen berührt er einigemal die allgemeine Priesteridee, und auch hier weniger mit der Wucht eines auf sicheren Gegenschlag gefaßten Polemikers, als vielmehr in einer gewissen naiven Unbefangenheit, der jegliche ernsthafte Reflexion über die berührte Frage offensichtlich noch fremd ist. Eben deswegen wäre es auch an sich gewagt, aus den wenigen erbringbaren Stellen die programmatische Anschauung Tertullians über das kirchliche Priestertum zeichnen zu wollen, wiese nicht seine ganze uns bekannte Geistesrichtung darauf hin, daß seine wenigen diesbezüglichen Bemerkungen in der Tat nicht zufällige Gedankensplitter, sondern wirkliche Grundsätze bedeuteten.

Die unmittelbare Veranlassung, sich über das christliche Priestertum auszusprechen, bot dem Tertullian bezeichnend genug eine gesetzliche Werkfrage, jene der Einehe. Um für deren befriedigende Lösung eine biblische Basis zu gewinnen, bezog er das alt- und neutestamentliche Priesterverbot, ein zweites Mal eine Ehe einzugehen, auf alle Christen. Konsequent mußte er eben damit auch allen Christen die Priestereigenschaft zusprechen, und zwar nicht bloß die allgemeine, in der Wiedergeburt begründete, sondern jene spezifische, welche der Alte und Neue Bund bei ihrem Ehegesetze im Auge gehabt. Nur dann hatte seine Deutung ihren Vollsinn und vollen Wert.

In der Tat spricht es Tertullian über allen Zweifel bestimmt aus, daß seiner Anschauung nach alle Christen durch das Taufsakrament zu wirklichen, mit der Vollmacht Christi ausgestatteten Priestern gesalbt werden: vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere.

Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. Unusquisque enim sua fide vivit, nec est personarum exceptio apud Deum; quoniam non auditores legis iustificantur a domino, sed factores, secundum quod et apostolus dicit. Igitur, si habes ius sacerdotis in temetipso, ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere ius sacerdotis. Digamus tinguis? Digamus offers? Quanto magis laico digamo capitale est agere pro sacerdote, cum ipsi sacerdoti digamo facto auferatur agere sacerdotem? (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 747. 748). Offenbar legt hier Tertullian den Gedanken zugrunde: wenn die Christen nicht alle tatsächlich priesterliche Funktionen verrichten, so liegt dies nicht in ihrer etwaigen sakramentalen Unfähigkeit, sondern lediglich in der Rücksicht auf die Kirchendisziplin, welche einen geordneten, bestimmten Amtspersonen übertragenen Gottesdienst erheischt. Der Unterschied von Ordinierten und Volk ist sonach kein innerer, nach der größeren oder geringeren Eingliederung in Christus und seine Kraft erkennbarer, sondern ein bloß äußerlich disziplinärer, der nur „durch die Autorität der Kirche festgestellt wird und in dem Zusammensitzen der Ordinierten", d. i. in ihrer privilegierten Absonderung von dem gewöhnlichen Volke seinen stabilen Ausdruck findet (a. a. O.). Da, wo es „kein Zusammensitzen der Ordinierten gibt", wo also noch kein hierarchischer Stand errichtet ist, hat jeder Gläubige die Vollgewalt des Priesters (ius sacerdotis l. c.): „Da opferst du und taufst du, da bist du Priester für dich allein. Wo drei sind, da ist es eine Gemeinde, und wenn es auch nur Laien sind" (a. a. O.).

Man hat versucht, in dieser klaren Aussprache des Tertullian Dunkelheiten zu finden, als ob hier trotz alledem nicht von der Vollmacht des spezifischen, sondern bloß von den Rechten des allgemeinen Priestertums die Rede

sei.[1]) Die Taufbefugnis ließe sich ja in diesem Sinne deuten; Tertullian selbst hat sie in seiner katholischen Taufschrift für den Notfall ausdrücklich den Laien zugesprochen,[2]) — wie aber konnte und durfte er dem Laien ein Opferrecht einräumen, wenn er ihm nicht auch die spezifische Priesterwürde zusprach? Dieses „Opfer" (oblatio) als einfache Laiengabe zu verstehen, geht nach dem früher Behandelten nicht an (s. S. 100). Darunter die Aufopferung einer schon früher konsekrierten Hostie zu deuten,[3]) ist zu gewagt, da ja voraussetzungsgemäß eben der wirkliche Priester mangelt, der die Gestalten vorher konsekrieren könnte. Tertullian wie die alte christliche Literatur überhaupt weiß wohl von einer Privat-Laienkommunion, aber nichts von einer privaten Oblation.[4]) Alle Oblation der Laien geschieht nur durch die Hand des Priesters.[5])

Der Opferdienst, welchen Tertullian im Falle des Priestermangels den Laien zuweist, ist demnach in Wirklichkeit nichts Geringeres als die Darbringung der Eucharistie selbst. Ausdrücklich bezeichnet er darum das „offerre" ebenso wie das „baptizare", als „priesterliche", d. i. sakramentale Handlung, als „Begehung von Geheimnissen".[6])

---

[1]) So Kellner a. a. O. S. 398: »Daß T. damit den Unterschied zwischen Laien und Ordo aufheben wolle, wird niemand sagen; er will ja den vorhandenen erklären.« Er übersieht, daß nicht die Aufhebung des disziplinären, sondern des sakramentalen Unterschiedes fraglich ist.

[2]) proinde et baptismus, aeque dei census, ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit etc. (de bapt. c. 17 Oe. I. 636; s. S. 97 f.).

[3]) So Kellner a. a. O. S. 398; ähnlich I. Döllinger, Geschichte der christl. Kirche I, 1 S. 320; in »Hippolyt und Kallistus« zieht er aber S. 347 diese Anschauung zugunsten der obigen wieder zurück.

[4]) non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur? (ad ux. l. II c. 5 Oe. I. 690).

[5]) stabis ergo ad dominum ... et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum etc. (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753); cf. de or. c. 19 Oe. I. 572: nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii.

[6]) omnes nos deus ita vult dispositos esse, ut ubicunque sacramentis

Daher auch seine Berechtigung, auf die Einehe bei den Laien zu dringen. Nur wenn Tertullian das Laienpriester-Opfer in streng liturgischem Sinne faßte, war das Ungesetzliche erwiesen, das in der Opferfeier eines digamischen Laien lag.

Kurz kommt Tertullian auf diese Laienpriesterfrage noch einmal in seiner späteren Eineheschrift zurück: interim quod pertineat ad legem, magis nobis competunt argumentationes eius. Denique prohibet eadem sacerdotes denuo nubere. Filiam quoque sacerdotis iubet viduam vel eiectam, si semen non fuerit illi, in domum patris sui regredi et de pane eius ali ... Nos autem Iesus summus sacerdos et magnus patris de suo vestiens (quia qui in Christo tinguuntur, Christum induerunt) sacerdotes deo patri suo fecit, secundum Ioannem. Nam et illum adulescentem festinantem ad exsequias patris ideo revocat, ut ostendat sacerdotes nos vocari ab eo, quos lex vetabat parentum sepulturae adesse... (de mon. c. 7 Oe. I. 771 sq.). Auch hier hat ihn ersichtlich der Versuch, den Einehe-Paragraph der mosaischen Priester auf die Gesamtchristenheit zu übertragen, zur Leugnung eines besonderen Priestertums veranlaßt. Wie unsicher er in dieser Position sich fühlte, zeigt seine gekünstelte Berufung auf den Befehl des Herrn an Petrus, von der Beerdigung des verstorbenen Vaters fernzubleiben. Weil im Alten Bunde ein solcher Befehl nur für die Priester bestand, so folgert er daraus den Priesterberuf aller in Petrus dargestellten Christen. So gewunden die Erklärung ist, so klar erweist sie die Anschauung des Tertullian von einem allgemeinen Laienpriestertum.

Aus dieser sakramentalen Priestergewalt des Laien erklärt sich auch, warum es Tertullian lediglich aus der Gewohnheit zu begründen weiß, wenn nicht alle Christen, sondern an ihrer Statt nur die kirchlichen Vorsteher die Eucharistie austeilen: plane negabimus recipiendam (sc.

eius obeundis apti simus (de exh cast. c. 7 Oe. I. 748). Ähnlich in der Schleierschrift: non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895).

traditionem non scriptam), si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus... eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus (de cor. c. 3 Oe. I. 421 sq.).

Rechtlich, der Einsetzung Christi entsprechend, stände seiner Auffassung nach die Austeilung der Eucharistie allen Laien zu, weil allen anvertraut. Offenbar betrachtet er hier die Apostel nicht als Vertreter des Priester-, sondern des Laienstandes. Im Grunde denkt er nicht bloß an die Austeilung, sondern an die Konsekration selbst, weil nur unter Voraussetzung einer Laienkonsekration eine Laienausteilung der heiligen Gestalten begreiflich wird.

Ist unsere Darlegung richtig, dann betrachtet Tertullian die Taufe als das Sakrament des christlichen Priestertums. Vergegenwärtigen wir uns die hohe, einzigartige Bedeutung, welche Tertullian jederzeit dem Wasser der Wiedergeburt zuweist, eine Bedeutung, die eine erweckende Heilskraft anderer Sakramente geradezu entbehrlich macht, so kann uns das schon nicht mehr zweifelhaft sein. In der Tat scheint auch Tertullian bereits in seiner Taufschrift eine Art Priesterweihe zu den heiligen Handlungen des Taufritus zu zählen. Es ist die Salbung mit Öl, durch welche der Täufling die Geisteskraft Christi, das Priestertum, empfängt.[1] Schon im Alten Bunde bezweckte ja die Salbung das Priestertum. Aber während sie damals rein äußerliche, am Körper sichtbare Zeremonie blieb, ist ihr jetzt durch Christi Kraft geistige Wirksamkeit verliehen. Ausdrücklich bezieht sich denn auch Tertullian zur Begründung seiner Laienpriestertheorie auf die Taufe, „quia qui in Christo

---

[1]) exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant; ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate . . . sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur (de bapt. c. 7 Oe. I. 626).

tinguuntur, Christum induerunt" (de mon. c. 7 Oe. I. 772). — Hieraus erklärt sich, warum Tertullian die Salbung als gesonderten Taufakt in manchen Sakramentsverzeichnissen eigens mitführt.[1])

Dieses durch die Taufgnade überkommene Laienpriestertum schwebt ihm wohl mehr oder minder vor, wenn er freigebig allen Christen als den wahren Anbetern Gottes priesterliche Ehren zuerkennt,[2]) wenn er die christlichen Frauen als die „Priesterinnen der Keuschheit" preist (de cult. fem. l. II c. 12 Oe. I. 731), wenn er die Witwenschaft am reinen Altare eines keuschen Herzens ihres Hohenpriestertums walten sieht (ad ux. l. I c. 7 Oe. I. 680). An sich wären ja diese Ausdrücke unverfänglich und nicht ohne innere Berechtigung; bei Tertullian aber scheinen sie Kinder und Zeugen einer antihierarchischen Anschauung.

In innerstem Zusammenhange mit dieser Überzeugung von dem Priestertum der Einzelpersönlichkeit steht jene andere, die unseren Tertullian schon in der katholischen Kirche lebhaft beseelte, und die durch den Montanismus vollendete Aussprache gewann: der lebendige Glaube an das Einwohnen Christi im Christen. Wie wir gesehen, betrachtete Tertullian die Begnadigung des Christen gerne als persönliche Einwohnung Gottes im Einzelnen (S. 74); in diesem Glauben gründete sein und der Mitchristen Vertrauen auf die Fürsprache der Märtyrer (S. 67). Auch die Wirksamkeit der Kirchenbuße floß in letztem Sinne aus der Allmacht des in den Gläubigen betenden Christus (S. 82). Der urmontanistische Begriff des homo spiritalis (S. 142 ff.) förderte diese charismatische Betrachtungsweise. Es wurde bei Tertullian zur stehenden Formel: „Christus ist das Haupt des Mannes, das Antlitz des Weibes" (de cor. c. 14 Oe. I. 453). Mit Vorliebe nimmt er hierauf Bezug, wenn er zu schweren Verpflichtungen, zumal zum standhaften Bekenntnis anhalten will: in Christo confitendo Christum

[1]) de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; adv. Marc. l. I c. 14 Oe. II. 62.

[2]) nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam dei propriam et acceptabilem (de or. c. 28 Oe. I. 582).

quoque confitetur, qui sit in Christo, dum et ipse in illo est, utpote Christianus . . . Christum autem in se negando, dum se in Christo negat, Christum quoque negabit (Scorp. c. 9 Oe. I. 519). Wer sich um Geld loskauft, marktet um Christus: ut quid ergo de homine Christum redimis in homine, in quo Christus est? (de fug. c. 12 Oe. I. 484). Wie leicht konnte dieser Glaube an den einwohnenden Christus sich bei Tertullian in den Glauben an ein allgemeines Priestertum übersetzen, zumal wenn aszetische Konsequenzen solches zu fordern schienen? Tatsächlich beruft er sich denn auch gerne zugunsten des allgemeinen Priestertums auf dieses charismatische Dogma: nos autem Iesus summus sacerdos et magnus patris de suo vestiens (quia qui in Christo tinguuntur, Christum induerunt), sacerdotes deo patri suo fecit (de mon. c. 7 Oe. I. 772); habes ius sacerdotis in temetipso (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 748).

So unterliegt es wohl keinem Zweifel: die dem ganzen Werksysteme des Tertullian zugrundeliegende, durch eine charismatische Betrachtungsweise geförderte Hochwertung der Persönlichkeit durchbricht erkenntlich wie nie zuvor die Schranke des engeren Priestertums und macht für jeden Christen den Zutritt zum Altare frei. Mit Emphase betont Tertullian die Einheit der kirchlichen Ordnung, die wie keinen doppelten Glauben, so auch keine doppelte Sittlichkeit zwischen Klerus und Laien zuläßt: unus deus, una fides, una et disciplina. Usque adeo nisi et laici ea observent, per quae presbyteri alleguntur, quomodo erunt presbyteri, qui de laicis alleguntur? (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 748). Es gibt keinen Sonderstand im Christentum: an ordo aliqui seorsum debebit institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum? (de mon. c. 12 Oe. I. 781). — Das Priesterbewußtsein der Einzelpersönlichkeit mochte dadurch kraftvoll aufleben; es griff wohl auch über auf die katholischen Massen und kam zu elementarem Ausdrucke, sobald es von hierarchischen Ansprüchen verletzt zu sein glaubte.[1] Gewiß

[1] sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit.

fand es in dem der Menge anhaftenden Zuge nach schrankenloser Gleichheit starken Rückhalt und Förderung. Meisterlich versteht es Tertullian, diesen Volksinstinkt für sein Laienpriestertum auszunutzen und als souveränen Volkswillen gegenüber dem hierarchischen auszuspielen.[1]) Sein beißendes Wort konnte des Eindrucks nicht verfehlen: omnia licent episcopis (de mon. c. 12 Oe. I. 782)! Statt wie vordem an die Gläubigengemeinde, wendet er sich nunmehr mit affektierter Betonung an das Aggregat aller Einzelpersönlichkeiten, an die Volksmacht.[2]) An die Stelle der göttlich-rechtlichen Hierarchie tritt die göttlich-rechtliche Demokratie. Noch in der Zeit Cyprians war dieser selbstbewußte Volksgeist zu verspüren, und wenn selbst in späterer Folge gerade in der afrikanischen Kirche so manche antikirchlichen bezw. antidogmatischen Strömungen Ursprung und Bedeutung gewinnen konnten, so lag dies wiederum nicht zum mindesten in den verführerischen Laienpriesterideen des Tertullian und seiner Richtung, die — einmal in das Volk gedrungen — der Natur der Sache nach maßloses Selbstgefühl wecken und nähren mußten. Schon unter dieser Rücksicht kann Tertullian als der Vater aller nachfolgenden afrikanischen Häresien und Schismen bezeichnet werden.

Welch Widerspiel! Derselbe Tertullian, der wie keiner mit den eisernen Ketten der Disziplin die Individualität gefangen hielt, vernichtete das innerste Lebensprinzip einer straffen, gesicherten Ordnung: die gottverbürgte Organisation. Indem er die christliche Gemeindegliederung auf Menschen-, bezw. Kirchensatzung zurückführte, war der Disziplin die

Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas, et pares sumus (de mon. c. 12 Oe. I. 781).

[1]) oportebat igitur omnem communis disciplinae formam sua fronte proponi, edictum quodammodo futurum universis impressioni, quo magis sciret plebs eum ordinem sibi observandum, qui faceret praepositos, et ne vel ipse honor aliquid sibi ad licentiam quasi de privilegio loci blandiatur (de mon. c. 12 Oe. I. 782; vgl. de iei. c. 13 Oe. I. 872).

[2]) Darum die Verwendung der Ausdrücke: plebs, populus (de mon. c. 12 Oe. I. 782; de iei. c. 13 Oe. I. 872 etc.), gregarius numerus, grex (de fug. c. 11 Oe. I. 480); turbae (c. 14 Oe. I. 491).

göttliche Weihe und Autorität entzogen und der Willkür des Einzelgehorsams überantwortet. So trug sie von Anfang an die Keime des Zerfalles in sich.

Mit der Hypothese Tertullians vom Laienpriestertume war notwendig eine bedeutende Wandelung seines Kirchenbegriffes verbunden. Die bisherige, katholische Betrachtungsweise der Kirche als der einer organisierten Gnadenanstalt vertrug nur ein spezifisches Priestertum. War die Kirche eine objektive, über allem Zeitlich-Menschlichen erhabene Gnadenmacht, so bedurfte sie entsprechender, ebenso unantastbarer Organe, durch die sie unberührt von menschlichen Einflüssen ihren himmlischen Beruf auswirken konnte — ein kirchliches Gnadenbeamtentum war ein Postulat ihres innersten Wesens. In ihm kam sie selber zu permanenter Erscheinung. Ebenso unvergänglich, unverletzlich wie sie selbst war darum auch ihr Beamtenstand, ihr Priestertum. Die Einbeziehung der Laienpersönlichkeit in den Priesterrang hob notwendig dessen gnadenamtlichen Charakter und damit auch die Auffassung der Kirche als einer objektiven Gnadenanstalt auf: die kirchliche setzte sich in eine persönliche Heilsursächlichkeit um. Der Austausch zwischen Gnade und Werk, Amtstum und Persönlichkeit erfolgte einseitig zugunsten der letzteren — und so löste sich notwendig Tertullians Kirche allgemach aus einer innerlich organisierten Einheitsmacht zu einer nur äußerlich lose zusammengehaltenen Summe von Einzelkräften auf.

Hat Tertullian diese Konsequenz erkannt und gezogen? Oder hielt er so wie in seiner katholischen Zeit nach wie vor trotz alledem seine Priester für Kirchenbeamte, für die berufenen Verwalter der Kirchengnade, so daß sich im letzten Sinne seine Kirche als ein großer Priesterorden herausgestellt hätte? [1])

Die Antwort scheint schwer. Für beide Auffassungen lassen sich Belege bringen. Um zu einem befriedigenden Resultate zu kommen, müssen wir den Grundgedanken seines Laienpriestertums untersuchen und weiterhin jene

[1]) So Ritschl. a. a. O. S. 398.

Anschauungen bloßlegen, die diesem Grundgedanken fremd oder gar gegensätzlich sind.

§ 15. Der Inhalt des montanistischen Priestertums.

Schon a priori ließe sich die berührte Schwierigkeit aus Tertullians Werksysteme entscheiden. Es mußte ihn notwendig mehr und mehr zur Überschätzung der subjektiven menschlichen Kraft und zur Unterschätzung einer vom menschlichen Tun an sich unabhängigen Gnadenmacht hindrängen. — Doch um festen Boden zu gewinnen, wollen wir uns nur auf den Kommentar beziehen, welchen Tertullian selbst seiner These vom Laienpriestertum anschließt, sowie auf eine einschlägige, ungewöhnlich deutliche Erörterung über das Verhältnis von Person und Gnade.

Wie begründet Tertullian seine Idee? „Jeder einzelne," schreibt er,[1]) „hat das Leben durch seinen Glauben, und Gott macht keine Ausnahme inbetreff der Personen, da nicht die Hörer von Gott gerechtfertigt werden, sondern die Vollbringer." [2]) Der letzte Grund des Laienpriestertums ist ihm demnach die innere, aus dem Glauben erblühende Werktüchtigkeit, die den Vollbringern des Glaubensgesetzes eignet. Worauf es ihm bei dieser priesterlichen Werktüchtigkeit vor allem ankommt, verrät er uns sogleich durch den Hinweis auf das monogamische Priestergesetz: „Willst du nun als Digamus taufen, als Digamus opfern? Um wievielmehr ist es für einen Laien, der ein Digamus ist, ein Kapitalvergehen, priesterliche Handlungen vorzunehmen, da sogar einem Priester, wenn er Digamus geworden, das Recht, als Priester zu handeln, genommen wird." Die Einhaltung der montanistischen, gesetzhaften Formen ist also mit Vorzug das Kennzeichen des echten Priesters. — Offenbar faßt Tertullian hier die Priesteridee nach ihrer ausschließlich gesetzlichen Seite: Werkgesetz und Priestertum sind ihm korrelate Begriffe. Aus der Universalität des

---

[1]) S. das Zitat S. 193 de exh. cast. c. 7 Oe. I. 747.

[2]) Nach der Übersetzung von Kellner, Tertullians sämtliche Schriften, Köln 1882, I, S. 324.

Priestertums ergibt sich jene der Werkpflicht und umgekehrt. In den Priestern erblickt er die geborenen Gesetzesvollbringer; sie sind die privilegierten Werkheiligen. Das allgemeine Priestertum ist ihm so der äußere Ausdruck und das Postulat der allgemeinen, von dem Paraklet geforderten Werkübung, der naturgemäße Reflex der Gesamtheiligkeit. Sein Axiom: „es gibt nur einen Gott und einen Glauben und die Sittenzucht ist auch nur eine“ (a. a. O.) findet in diesem allgemeinen Priestertum seine vollendete Ausprägung.

Tertullian weiß hier nichts mehr von einem Amtsgnadentum, das einer Person, abgesehen von ihren Werken eigen wäre; im Gegenteile, er schließt es ausdrücklich durch den Hinweis auf die bei Gott allein maßgebliche persönliche Werktüchtigkeit aus. Niemand anders als gerade die herrschende Amtsgewalt will er treffen, wenn er bestreitet, daß Gott inbetreff der Personen „Ausnahmen macht“, daß „die Hörer, nicht die Vollbringer des Gesetzes gerechtfertigt werden“. Eben die Amtspriester machten die Prätention, daß sie allein die berufenen Vermittler bei Gott seien, daß ihnen als qualifizierten Amtspersonen auch ohne persönliche Heiligkeit Erhörung werde. Die ganze Ausführung gipfelt demnach in dem Satze: es gibt keine äußerliche Amts-, sondern nur persönliche Werk-Begnadung. Damit ist allerdings dem spezifischen Priestertume und der kirchlichen Gnadenanstalt jeder dogmatische Boden genommen.

Noch klarer tritt seine Abneigung gegen das Amtspriestertum und seine Sympathie für das persönliche Werkpriestertum in der für den Primat und die kirchliche Amtsgewalt so hoch bedeutsamen Schamschrift hervor (de pud. c. 21 Oe. I. 842; Wiss. p. 268, 29 sqq.): in hunc iam gradum decurram, excernens inter doctrinam apostolorum et potestatem. disciplina hominem gubernat, potestas adsignat. sed rursum, quid potestas? spiritus, spiritus autem deus . . . quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius est. quis enim dimittit delicta, ni solus deus? . . . itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse

constaret, cuius venia a deo, non ab homine competeret, non ex disciplina, sed ex potestate fecissent. nam et mortuos suscitaverunt, quod deus solus . . . exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. An die Spitze dieser erregten Ausführung stellt Tertullian das an sich richtige Axiom: Jede Vollmacht (potestas), d. i. jede über das menschliche Können und menschliche Übung (disciplina!) hinausreichende Gewalt kann nur von Gott ausgehen; darum vor allem die Vollmacht der Sündenvergebung, welche ihrer innersten Natur nach Sache des beleidigten Gottes ist (vgl. de bapt. c. 10 Oe. I. 629). Darum mußten auch die Apostel, wenn sie anders wirklich Sünden vergeben haben, von Gott hierzu bevollmächtigt gewesen sein. — So weit waren seine Aufstellungen unanfechtbar. Unrecht hatte er aber, wenn er weiter schloß: diese Bevollmächtigung ist ihrer Natur nach nur eine außerordentliche, charismatische, die an anderen charismatischen Gaben erkannt und geprüft wird. Wer da also nach dem Beispiele der Apostel Sünden zu vergeben beansprucht, möge apostolische Vollmacht vorweisen, der möge gleich den Aposteln Tote zum Leben erwecken. Skrupellos versteht er es hierbei, die vormals als göttliches Institut nicht hoch genug gepriesene disciplina unter die menschlichen Anstalten herabzudrücken und der himmlischen potestas entgegenzusetzen.

Man erkennt schon daraus: es fehlte dem montanistischen Tertullian vollends jedes Verständnis für eine ordentliche, geistige Amtsgewalt, welche an Gottes Statt die Gnadenschätze Christi verwaltet. Nur die abgeschlossene Persönlichkeit kann ihm Träger göttlicher Gewalten sein, und auch diese nur, soweit sie charismatisch begabt ist, also die Persönlichkeit in ihrer schärfsten Absonderung vom gemeinen Christentum, in größtmöglichster, übernatürlicher Potenzierung individueller Anlagen.

Doch Tertullian wird noch deutlicher. Die Defensive schreitet zur Offensive vor, von der Ignorierung wendet er sich zur positiven Bekämpfung der kirchlichen Amtsgewalt:

sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant . . . de tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram aedificabo etc. . . idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, i. e. ad omnem ecclesiam Petri propinquam? qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam, et, dabo tibi claves, non ecclesiae, et quaecunque solveris vel alligaveris, non quae solverint vel alligaverint. sic enim et exitus docet etc. . . . (de pud. c. 21 Oe. I. 842 sq.; Wiss. p. 269, 22 sqq.). — Beruft sich der katholische Gegner auf den heilsanstaltlichen Charakter der Kirche, der in der Binde- und Lösegewalt der Nachfolger Petri für immerdar verbürgt und lebendig sei, so hantiert Tertullian mit dem ganzen Apparat exegetischer Afterkunst, um die Vergebungsgewalt Petri als apostolisches Sondergut, nicht als kirchliches Erbstück nachzuweisen. Sein Resultat lautet: das Apostelprivileg hat mit einer angeblichen Kirchengewalt nichts zu tun. Darum bleibt nur die montanistische Auffassung der kirchlichen Nachlaßgewalt noch übrig: nicht eine ordentliche, sondern lediglich eine außerordentliche Vergebungsgewalt kann die Kirche durch ihre charismatischen Größen ausüben und zwar nicht auf Grund des Apostelprivilegs, sondern des ausdrücklichen Zeugnisses Montans.[1])

---

[1]) E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallixt, Texte u. Unt. z. altchr. Lit., XI, 3. Leipzig 1893 S. 56 ff. mißkennt diesen Gedankengang Tertullians. Nach ihm will T. den Primat ausschließlich bekämpfen, ohne an der kirchlichen Schlüsselgewalt zu tasten. Allein er übersieht, daß es dem Rigoristen gerade darum zu tun ist, eine ordentliche Nachlassungsgewalt der Kirche zu leugnen und zur außerordentlichen abzuschwächen. Darum stellt er nicht bloß Petrus und Kallixt, sondern auch Petrus und die hierarchische Amtskirche als ungleichwertige Autoritäten einander gegenüber: super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam, et dabo tibi claves, non ecclesiae. Insofern gerade in der apostolischen Amtsnachfolge des römischen Bischofs diese Nachlaßgewalt wurzelt, mußte er

Die Stellung Tertullians ist damit so scharf wie nur möglich präzisiert und von der katholischen Betrachtungsweise unterschieden: es gibt keine ordentliche, sakramentale Gewalt von Gottesgnaden, keine Amtsgnadenvermittlung, also auch kein Amtspriestertum. Nur persönliche Befähigung, individuelle Berufe vermögen den etwa unterbrochenen Konnex zwischen Gott und Mensch wieder zu knüpfen. Die kirchliche Gnadenkraft weicht dem persönlichen Charisma, bezw. der eigenen Werktüchtigkeit.

In scharfer Antithese stellt Tertullian wie zusammenfassend am Schlusse der Abhandlung das kirchlich-amtliche und das montanistisch-charismatische Gnadentum gegenüber: et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. domini enim, non famuli est ius et arbitrium; dei ipsius, non sacerdotis (de pud. c. 21 Oe. I. 844; Wiss. p. 271, 8 sqq.). Die Gegensätze sind hier offenbar: ecclesia spiritus — numerus episcoporum; spiritalis homo — episcopus; dominus — famulus; deus — sacerdos. Das Amtstum der katholischen Bischöfe und Priester ist somit als reines Menschenwerk durch das gottbeglaubigte Geisteswirken der werkfrohen Spiritalen ersetzt und entwertet.

Notwendige Folgerung war: nur der kann priesterliche Verrichtungen mit Erfolg betätigen, dem werkhafte Tüchtigkeit eigen ist. Kapitalsünder sind darum nicht bloß kirchen-, sondern auch göttlichrechtlich von dem Priestertume ausgeschlossen: weil nicht in Christus lebendig, vermögen sie auch nicht Heilsursache zu sein. Darin liegt wohl auch — neben dem Apostelverbot — der Grund, warum die Montanisten jeden Digamus, in ihren Augen ein Kapitalsünder, grundsätzlich von dem Altare fernhielten, und warum sich Tertullian so sehr über gegensätzliche Vorkommnisse in der

---

auch diese verwerfen, aber eben damit den engen Zusammenhang bezeugen, der auch schon nach zeitgenössischer Anschauung zwischen Schlüsselgewalt und Primatialamt bestanden hat. Vgl. die gründliche Darlegung von G. Esser: »Tertullian de pud. c. 21 und der Primat des römischen Bischofs« im Katholik, Mainz 1902, S. 207.

Großkirche erklärt.[1]) Schon gegen Ausgang seiner katholischen Periode scheint er dieser im Grunde spezifisch montanistischen Anschauung nicht ferne gestanden zu sein; wenigstens deutet er an, daß die Unwürdigkeit des Kommunion spendenden Priesters auch die heilige Speise selbst beflecke, d. i. unwirksam mache.[2]) Daraus erklärt sich wohl auch im letzten Grunde die feindselige Stellung gerade der Montanisten gegen die Ketzertaufe: weil ihnen das Verständnis einer objektiven, von menschlichen Gebrechen unberührten Kirchengnade mangelte, konnten und mußten sie jene vom Taufrechte ausschließen, die in häretischer Befangenheit sich mit der Makel widerkirchlicher Lehre befleckt hatten.[3])

Dieses montanistische Dogma von dem alleinigen Werkpriestertum mochte auch den Papst Kallixt zu jener kräftigen Antithese veranlaßt haben, die so sehr zumal des Hippolyt Unwillen erregte, in Wirklichkeit aber ganz dem katholischen Kirchen- und Priesterbegriff entsprach: daß auch ein todsündiger, also erst recht ein di- oder trigamischer Bischof an sich amtsfähig sei.[4])

Daß dieser päpstliche Vorstoß nur im Interesse des katholischen Kirchengedankens erfolgte und ein Akt weitblickender Hirtensorge war, zeigt uns die ganze fernere Entwicklung der afrikanischen Ketzergeschichte, die so recht eigentlich mit der Verkümmerung der Priesteridee im Sinne

---

[1]) prospiciebat spiritus sanctus dicturos quosdam, omnia licent episcopis, sicut ille vester Utinensis nec Scantiniani timuit. Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo, certe non erubescentes, cum haec sub illis leguntur? (de mon. c. 12 Oe. I. 782).

[2]) nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant (sc. idololatores), quod contaminant, sed etiam ipsae tradunt aliis quod contaminaverunt (de idol. c. 7 Oe. I. 75).

[3]) unde et apud nos, ut ethnico par, immo et super ethnicum, haereticus etiam per baptisma veritatis utroque homine purgatus admittitur (de pud. c. 19 Oe. I. 835).

[4]) *οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους* (Hipp. Philos. IX, 12).

Tertullians anhebt und in der Mißwertung der Gnadenkirche ihre starken Wurzeln hat. Schon der Zeitgenosse Tertullians, der karthagische Bischof Agrippin und seine Synoden (zwischen 218—222) ließen sich diesen Grundirrtümern zuliebe zu Abweichungen von der nach Hippolyts Zeugnis bestehenden, orthodoxen Kirchenpraxis in Sachen der Ketzertaufe bestimmen.[1] Nach ihm vertraten Cyprian und drei karthagische Synoden denselben Standpunkt. So sehr Cyprian den objektiven Wert der kirchlichen Gnadenanstalt durch Identifizierung der kirchlichen Rechts- und Gnadengemeinschaft einerseits zu wahren schien, so sehr hat er ihn anderseits bedroht durch die Tertullianische Unterstellung, daß der Kirchengeist erst in den empfänglichen Persönlichkeiten lebendig und wirksam werde, daß in Konsequenz nicht eigentlich die Kirche, sondern der Christ Heilsträger sei. Gleich Tertullian kam darum auch er zur Folgerung, daß unwürdige Spender eine unwürdige Spendung verschuldeten.[2] Derselben Grundanschauung lebten der karthagische Priester Novatus und dessen ehrgeiziges Opfer Novatian, wenn sie das Wesen der Kirche in der Gemeinschaft der „Reinen“ beschlossen sahen. Zu verhängnisvoller Krise führte Tertullians Priesteridee in dem Donatistenstreite. Wenn ein Traditor wie der Bischof Felix von Aptunge nicht gültig konsekrieren konnte, so hatte das seinen Grund in dem Axiom: es gibt kein Amtsgnadentum, kein sakramentales Priestertum, sondern nur ein Priestertum der Werkheiligkeit.[3])

Wir sehen, wie die Ideen Tertullians sich rasch in der theologischen Welt Karthagos einbürgerten: beeinflußten sie zuerst den Ketzertaufstreit Cyprians in unheilvollem Grade,

---

[1]) *ἐπὶ τούτου (Καλλίστου) πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα* (Hipp. Philos. IX, 12).

[2]) sed et pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator? cum scriptum sit: deus peccatorem non audit... quis autem potest dare, quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere, qui ipse amiserit S. S.? Cypr. ep. 70, 2.

[3]) Vgl. August. de unitate eccl. c. 21 n. 59.

so boten sie nachmals verdrossenen Schismatikern die willkommenen Grundelemente dar, um daraus verderbliche destruktive Tendenzen von der kirchlichen Buße und Weihegewalt zu gewinnen und den Begriff einer kirchlichen Gnadenanstalt zu sprengen.

Eine derartige Auswirkung der Priesteridee Tertullians in der karthagischen Ketzergeschichte gibt uns die letzte Verbürgung, daß wir mit Recht in dem persönlichen Werkpriestertum den Kern seines Laienpriestertums erblicken. Nicht dadurch bildete sich ihm ein Laienpriestertum heraus, daß er rein äußerlich den Kreis des spezifischen Priestertums auch auf die Laien bezog, ohne aber sonst an der dogmatischen Idee einer kirchlichen Gnadenvermittlung zu rütteln. Sein Laienpriestertum bedeutete unendlich mehr: es begriff eine innere Umgestaltung der Priesteridee in sich. Was ihr fortan Kraft und Wirksamkeit gab, war nicht die Kirchengnade, sondern die in persönlicher Heiligkeit sich kundgebende Begnadung des Einzelnen. Insofern diese heiligende Werkübung fortan als das Eigentümliche des Priesterstandes erkannt und zugleich allen Christen zur Pflicht gemacht war, bildete sich die Kirche allerdings zu einem einzigen großen Priesterorden um, aber nicht zu Priestern in dem katholischen, sondern montanistischen Sinne. Danach entscheidet sich auch die Frage, ob Tertullian und im weiteren der Montanismus ein spezifisches Interesse am Laienpriestertum gehabt habe.[1]) Eben weil die Überwertung der persönlichen Werktüchtigkeit und im Zusammenhang *damit* die Unterwertung einer objektiven Gnadenmacht dem Montanismus, wenigstens soweit ihn Tertullian bestimmte, wesentlich war, mußte ihm die Idee des Laienpriestertums ursprünglich und aufdringlich sein. Tertullian sucht allerdings diesem Eindrucke zu begegnen, indem er die Laienpriesteridee als eine kirchlich gegebene voraussetzt und von ihr aus die allgemeine Werkpflicht begründet (s. S. 193). Hiernach wäre das Werktum nicht Grund, sondern Folge des

---

[1]) Ritschl a. a. O. S. 365 bestreitet dies; I. Döllinger in Hippolyt und Kallixt a. a. O. S. 347 teilt die von uns vertretene Auffassung.

Laienpriestertums. Allein er kann es nicht verhindern, daß sich auch in dieser Deutung die montanistische Betrachtungsweise herausstellt: der innere Zusammenhang zwischen Werk und Priester. Denn nur wenn und weil sein Priestertum wesentlich Werkpriestertum war, durfte er aus dessen angeblicher Universalität eine universelle Werkpflicht folgern. Was von seinem Laienpriestertum der Großkirche entlehnt war, war demnach nur der Name, unmöglich sein Inhalt. Als Tertullian nach dem Laienpriestertum der Großkirche schielte, hatte sein Blick bereits die montanistischen Trübungen erfahren und übertrug deren Sonderheiten auf den untersuchten Gegenstand selbst. Eine genauere Darstellung des Laienpriestertums der Großkirche in Theorie und Geschichte wird die montanistischen Abweichungen Tertullians des näheren wahrnehmen lassen.

§ 16. Das katholische Laienpriestertum in Theorie und Geschichte.

Gewiß kannte und kennt auch die katholische Kirche ein Laienpriestertum, aber dieses Laienpriestertum ist ein Priestertum der Gnade; der Gotteskindschaft. Es schöpft Wert und Größe aus dem Priestertum Christi selbst, dessen geistige Salbung über alle Getauften ausgegossen ist. Es hat seine hohen Aufgaben in der Vertiefung der christlichen Persönlichkeit, in der innerlichen allseitigen Durchsättigung mit dem Charakter Christi, wie sie in dem angestrengten Tugend- und Opferleben sich vollbringt. Auch eine gewisse mittlerische Tätigkeit ist ihm zugewiesen in dem fürbittenden Gebete und Sakramentsempfang, in der aktiven Teilnahme an dem heiligen Meßopfer, zumal in der Spendung der heiligen Taufe und Ehe. Das Laienpriestertum der Großkirche ist demnach wesentlich Diakonie der Gnade: es umfaßt die allgemeinsten Beziehungen und Wechselwirkungen des geistigen zum wirklichen Leibe Christi, es ist der Inbegriff der elementarsten Lebensäußerungen des christlichen Gnadenorganismus. Eben darin liegt seine Größe wie seine Bedingtheit. Weil allen gemeinsam, erscheint es so recht als das hohe Familiengut der Christenheit, als die

unveräußerliche magna charta himmlischer Würde. Weil aber allen nur nach seinen allgemeinsten Wirkungsformen gemeinsam, weist es notwendig über sich hinaus noch auf ein höheres, spezifisches Priestertum, das mit positiven göttlichen Vollmachten versehen auch die engeren Bedürfnisse der Glieder Christi zu befriedigen vermag.

Das Laienpriestertum der Großkirche berechtigte darum Tertullian keineswegs, das spezifische Priestertum zu leugnen, da es dieses nicht bloß nicht ausschloß, sondern wesentlich mit einbegriff. Nur weil er in jenes Laienpriestertum die fremde montanistische Idee von dem Werkpriestertum hineintrug, weil er an die Stelle des Gnadenberufes den Werkberuf, an die Stelle der amtlichen Vollmacht den persönlichen Befähigungsnachweis setzte, konnte und mußte er dazu gelangen, jedem wahren Christen die Fülle der Priesterwürde zuzuerkennen und in seinem Laienpriestertum die rechte Idee des Priestertums überhaupt erschöpft zu finden.

Wie die katholische Idee vom Laienpriestertum an sich, so weicht auch deren altchristliche Auffassung von Tertullians Betrachtungsweise ab. Keiner der Meister, bei denen er nach eigenem Geständnis oder fremder Notiz in die Schule gegangen,[1] ist je als erklärter Anwalt eines Werkpriestertums im Sinne Tertullians aufgetreten. Justin, Irenäus und Klemens kennen allerdings ein Laienpriestertum; aber es trägt katholische, nicht montanistische Zeichnung. Justin ist es darum zu tun, das Christentum als die Religion des Geistes möglichst scharf von dem Judentume als der Religion des Fleisches zu scheiden (Dial. 116). Insofern sich diese Unterscheidung vor allem in den beiderseitigen Opfern kundgibt, die bei den Juden materieller, bei den

[1] Er selbst bezeichnet als seine Lehrer (antecessor) »Justin, den Philosophen und Martyrer; Miltiades, den kirchlichen Sophisten; Irenäus, den sorgfältigen Erforscher aller Lehrmeinungen; unseren Prokulus, die Zierde des jungfräulichen Greisenalters und der christlichen Beredsamkeit« (adv. Val. c. 5 Oe. II. 387). — Nöldechen a. a. O. S. 50—55 zählt noch den Athenagoras, Melito, Tatian, Minucius Felix und Klemens von Alexandrien zu seinen literarischen Vertrauten. Daß er daneben die pseudo-ascetische Literatur von Hermas bis zum Henochbuche eifrigst benutzte, verrät er selbst zur Genüge.

Christen aber geistiger Art sind, erweisen sich nur die Christen als die wahren Opferer und Priester. Dem ganzen Zusammenhang nach liegt darum bei Justin der Nachdruck nicht auf der Allgemeinheit des christlichen Priestertums, sondern auf seinem geistigen Charakter und seiner darauf gründenden Alleinberechtigung. Nicht gegen das kirchliche, sondern das levitische Priestertum richten sich seine Ausführungen. Sie sind deshalb so wenig ein Angriff auf das spezifische Priestertum der Großkirche, daß sie eher als dessen Bestätigung gelten können, insofern sich gerade in dem spezifischen Priestertume die geistigen Kräfte des Christentums offenbaren.

Ebenso unverfänglich ist die Bemerkung des Irenäus von dem priesterlichen Range aller Gerechten.[1]) Um den von den Gnostikern behaupteten Gegensatz zwischen Altem und Neuem Bunde zu beseitigen, versucht er unter anderem auch, die mosaisch-christliche Gesetzgebung bezüglich der Sabbatheiligung miteinander in Einklang zu bringen. Zu diesem Behufe erklärt er mit Berufung auf das betreffende Herrenwort (Luk. 6, 3 sq.) die neue, christliche Freiheit, die sich im sonntäglichen Ährenpflücken der Jünger kundgab, als in dem Wortlaute des mosaischen Gesetzes bereits grundgelegt. Wie dieses den Priestern als den Gottesarmen zu essen erlaubte, so ist auch im Neuen Bunde den um Christi willen freiwillig Darbenden zu essen verstattet. Eben dadurch, daß sie „weder Äcker noch Häuser als Erbteil hienieden besitzen, sondern immer Gott und dem Altare dienen", erweisen sich alle Gerechte, zumal die Jünger des Herrn, als privilegierte Priester ebenso, wie der hungernde, gottinnige David. Als Armer hat ein jeder Gerechte priesterlichen Rang. — Irenäus denkt nach dem Kontexte an nichts weniger als an eine Proklamierung des Laienpriestertums im Sinne des Tertullian. Sein Priestertum ist nach der eigenen positiven und negativen Definition das der katholischen Kirche, das mit der Weltverneinung und Gottes-

[1]) omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem (adv. haer. IV, 8, 3); ostendimus autem in superiori libro, quoniam levitae et sacerdotes sunt discipuli omnes domini (V, 34, 3).

bejahung anhebt und in der freigewollten, beruflichen Hingabe an Gott und Gottesdienst, also im spezifischen Priestertume, kulminiert. Wie hätte auch Irenäus mit seinem tiefen Verständnisse der Kirchengnade, mit seiner ausdrücklichen Scheidung von Amtswürde und Werkgerechtigkeit (adv. haer. V, 22, 2), mit seinem klaren Blicke für eine wesenhafte Kirchenorganisation (adv. haer. IV, 33, 8) sich zu solch grundstürzender Anschauung versteigen können!

Deutlicher als Irenäus huldigt angeblich Klemens von Alexandrien dem Laienpriestertum.[1]) Allein Klemens spricht gar nicht hiervon: er redet durchweg nicht von der irdischen, sondern der himmlischen Kirche, nicht von der Gnadenvermittlung, sondern von dem Gnadenzustand und himmlischen Beruf. Dieser kennt allerdings keine Unterscheidung zwischen Laien, Diakonen und Priestern. Nicht irdische Amtsstellung, sondern Gnade und Heiligkeitsbesitz werden in der himmlischen Kirche die vierundzwanzig Richterthrone zuweisen. — Klemens leugnet also hiermit nicht bloß nicht die amtliche Stellung von Bischof und Priester in der Kirche auf Erden, sondern setzt sie geradezu voraus. Nur so kann er amtlichen und persönlichen Vorzug in Gegensatz bringen (*οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος*). Allerdings nennt er die nach Heiligkeit ringenden Gnostiker Presbyter und Diakone, aber nicht in kirchlichem, sondern Literalsinn: insofern sie das Herrengebot üben und lehren (*ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκῃ τὰ τοῦ κυρίου*), sind sie im wahren Sinne des Wortes (*τῷ ὄντι*) Presbyter, weil ehrwürdig; und Diakone, weil dienstbeflissen.

Tertullian ist darum tatsächlich der erste, welcher in der Kirche eine Priesterfrage aufrollte und im antikirchlichen

---

[1]) Strom. VI, 13: *ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι. Οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθὴς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκῃ τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ' ανθρώπων χειροτονούμενος, οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος, κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ, ἐν τοῖς εἴκοσι καὶ τέτταρσι καθεδεῖται θρόνοις τὸν λαὸν κρίνων, ὥς φησιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης.*

Sinne löste. War er — soweit die Quellen reichen — in der katholischen Zeit der erste, welcher die Sacerdos-Formel in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt und dadurch den Mittlercharakter des katholischen Kirchendieners mit wünschenswerter Klarheit enthüllt hatte, so war er anderseits auch wieder der erste, der eben diesen Mittlercharakter zu leugnen unternahm und tatsächlich Kirche und Kirchenbeamtentum aus der Reihe der Heilsursachen ausschaltete.

Ob er sich wohl auch dieser Konsequenz seines Beginnens voll bewußt war?

Zur voller Klärung dieser Frage braucht nur untersucht zu werden, inwieweit die montanistische Priesteridee die Formulierung seines Kirchenbegriffes beherrschte.

§ 17. Die Rückwirkung der neuen Priesteridee auf den Kirchenbegriff.

Priester und Kirche im katholischen Sinne sind korrelate Begriffe; sie bedingen einander wie Wesenheit und Dasein, Vermögen und Tätigkeit. In dem ewigen Priestertume lebt die Kirche ihre gottgegebenen Kräfte aus, teils in den allgemeinsten Formen des Laienpriestertums, teils in den engeren Vollmachten der spezifischen Weihegewalt. Der Priester ist im eigentlichen Sinne der Verwalter der Kirchengnade, der geborene Repräsentant der kirchlichen Gnadenanstalt. Mit dem katholischen Priestertume steht und fällt die Kirche als Gnadenanstalt.

Dieser Zusammenhang zwischen Priester und Kirche ist so offensichtlich, daß ihn Tertullian unmöglich übersehen konnte. Sobald er also den Priester seines kirchenamtlichen Charakters entkleidet hatte, mußte er notwendig dazu bestimmt werden, auch an das Wesen der kirchlichen Gnadenanstalt zu tasten. In der Tat, was sollte auch noch ein Heilsgut der Kirche, eine Kirchengnade, wenn die in der persönlichen Werktüchtigkeit lebendige Christuskraft einziger und ausreichender Quellgrund aller Gnadenwirksamkeit nach außen wurde? Mit einem Schlage war dadurch die Persönlichkeit allein zur Heilszentrale auf Erden geschaffen. Aus

einem Kirchengliede wird sie zur Kirche selber, zum gnadenwirkenden Christus auf Erden. „Da, wo es kein Zusammensitzen der Ordinierten gibt, da opferst du und taufst du und bist du Priester für dich allein.“ Der Begriff Kirche ist lediglich Sammelname, kein Wesensbegriff. Er bildet sich äußerlich durch die lokale Vereinigung der einzelnen Heilspersönlichkeiten, ohne daß ihm als solchem ursächliche Bedeutung zukommt. „Wo drei sind, da ist es eine Gemeinde, und wenn es auch nur Laien sind“ (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 748). „Jede beliebige Anzahl von Leuten, welche in diesem christlichen Glauben zusammentreffen, wird von dem Urheber und Stifter als eine Kirche erachtet“ (de pud. c. 21 Oe. I. 844 [1]). Das Geheimnis des Lebens der Kirche liegt nicht mehr in der Organisation und ihrem Amtswirken, in der „Anzahl der Bischöfe“ verborgen (de pud. c. 21 Oe. I. 844), sondern in der Heiligkeit der Einzelglieder.

Insofern diese Heiligkeit göttlicher Mitteilung entstammt und in ihrem letzten Grunde Teilnahme an göttlichen Lebenskräften, Innewohnen in Gott selber bedeutet, stellt sich als das eigentliche Kirchenwesen die Gottheit heraus, die alle Heilsbegierigen zur Einheit des göttlichen Geistes verbindet — und so konnte sich Tertullian zusammenfassend zu den programmatischen Sätzen verstehen: nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum (de pud. c. 21 Oe. I. 844).

Wohl hatte Tertullian, wie wir gesehen, schon in seiner katholischen Zeit gerne die geistige Seite der Kirche hervorgekehrt (S. 90 f.), aber stets mit Berücksichtigung ihrer

[1]) Ähnliche Formeln: ubi duo, ibi et ipse, sc. Christus (ad ux. l. II c. 9 Oe. I. 697). — Sit tibi et in tribus ecclesia; melius est, turbas tuas aliquando non videas, quam addicas (de fug. c. 14 Oe. I. 491). — Ubi tres, i. e. Pater et Filius et S. S., ibi ecclesia (de bapt. c. 6 Oe. I. 626).

wesenhaft irdischen Formen. Wenn er damals die Kirche mit Christus verglich, so dachte er an dessen gottmenschliche Natur, die auf die himmlisch-irdische Beschaffenheit der Kirche hinwies (de paen. c. 10 Oe. I. 661). Auch mit der Dreifaltigkeit hatte er sie damals in innigste Beziehung, aber auch genügende Unterscheidung gebracht (de bapt. c. 6 Oe. I. 626), insofern er die Kirche als den Leib, d. i. die irdische Offenbarung der Trinität bezeichnete. Jetzt war ihm die Kirche nicht mehr bloß der Leib, sondern die Dreifaltigkeit selbst. Die neue Formel: „ecclesia spiritus": wurde nun ebenso Kennzeichen der montanistischen Anschauungsweise, wie die alte: „ecclesia Christus": die katholische Kirchenidee beleuchtete.

Doch konnte sich die neue Formel bei Tertullian nicht einbürgern, wohl weil sie zu sehr von dem gemeinen kirchlichen Sprachgebrauch abwich und die antihierarchische Tendenz an der Stirne trug; oder mag auch sein, daß sich Tertullian selbst ihres bedeutungsvollen programmatischen Gehaltes nicht so recht bewußt war. Wie wir ihn schon des Eingangs zeichneten, wäre das bei ihm nicht zu verwundern gewesen. Seine Gedankengänge atmen stürmischen Drang, mystische Glut: er dachte, weil er erlebte, und darum tragen seine neuen Wortprägungen mehr den Stempel des Unmittelbaren, Instinktiven, denn des Deduktiven, Berechneten. Freilich bekunden sie sich eben dadurch wieder als die echten Kinder seiner innersten Anschauung.

Mit um so größerer Vorliebe griff er darum zu jenen Bezeichnungen, die zwar auch in der kirchlichen Theologie gangbar waren, aber doch die geistige Natur der Kirche mehr als andere hervorzuheben vermochten. Die Kirche ein geistiger Tempel (de mon. c. 8 Oe. I. 772 sq.; adv. Marc. l. III c. 7 Oe. II. 130), die Kirche Christus anvermählt (de cor. c. 14 Oe. I. 454), die Kirche Christus selbst (de paen. c. 10 Oe. I. 661), der Leib Christi (de mon. c. 13 Oe. I. 783; de an. c. 11 Oe. II. 573; c. 21 589), der Leib der hl. Dreifaltigkeit (de bapt. c. 6 Oe. I. 626). — Diese an sich orthodoxen und zum Teile selbst schriftgemäßen, das Geistig-Leibliche der Kirche gleichmäßig wahrenden

Kirchennamen verstand er nach ihrer geistigen Bedeutung. Sie verdrängten allgemach jene Bezeichnungen, welche auf ein irdisches Gottesreich hinzuweisen schienen, wie die in der katholischen Zeit beliebten Bilder: Arche (de bapt. c. 8 Oe. I. 627; de idol. c. 24 Oe. I. 107), Schiff (de bapt. c. 12 Oe. I. 632), himmlische Heimat (de spect. c. 25 Oe. I. 57; de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 41), Haus (de idol. c. 7 Oe. I. 75) etc. — ebenso, wie wir oben an die Stelle von „mater", das den sakramentalen Gnadenberuf der Kirche deutlich offenbarte, immer mehr das demselben Prinzip der Isolierung und Vergeistigung entstammende „virgo" treten sahen. Auch formell verrät sich so die neue, spiritualistische Betrachtungsweise: die sakramentale Beziehung der Kirche zu den Gläubigen wird aufgenommen von der aszetisch-mystischen Beziehung der Gläubigen zur Gottheit — die Heilsanstalt wird zur Heilsgemeinde.

Damit war im Prinzip die Heilskirche als unsichtbar erklärt. So sehr das Gesetzhafte in Lehre und Sitte die montanistische Kirche in ihrer Sichtbarkeit als Gemeinde schützte, so sehr mußte anderseits die Leugnung des gnadenanstaltlichen Charakters ihren sichtbaren Bestand als Heilsgemeinde bedrohen. Es gab keine stabile Kircheneinrichtung mehr, die in äußerer, geregelter und darum jederzeit erkennbarer Gnadenwirksamkeit sich betätigte. Was an ihre Stelle trat, waren allerdings sichtbare Persönlichkeiten, die spiritales, d. i. die Anhänger der neuen Prophetie; allein diese wirkten nicht aus einer bleibend übertragenen Vollmacht, sondern nur von Fall zu Fall aus individueller Geisteskraft. Ihrer Gnadentätigkeit eignete darum wesentlich die Natur des Persönlichen, Wechselnd-Vergänglichen. Die heilsmittelnde Kirche war so wenig als Realität sichtbar, wie die Tätigkeit der „Geistesmänner" selbst.[1])

---

[1]) R. Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche, I. Teil: Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, Erlangen 1885, S. 25 beruft sich darum mit Unrecht auf die spiritales, um die Sichtbarkeit der montanistischen Kirche zu erweisen. Er läßt sich hierbei ebenso wie Bonwetsch a. a. O. S. 116 von der falschen Anschauung leiten, die »spiritales« bedeuteten bei den Montanisten eine neue Geisteshierarchie, außerordentliche Kirchen-

Nach dem Dargelegten erscheint die Geisteskirche als die letzte Ausreifung der montanistischen Idee vom Werkpriestertum. Das neue Subjekt in der Heilsvermittlung beließ der Kirche als einer objektiven Heilsanstalt keinen Platz mehr, sie mußte notwendig zur schemenhaften Geisteskirche verblassen.[1]) Gewiß haben Hermas und alexandrinische

---

beamte innerhalb des montanistischen Gemeinwesens selbst. Allein nach dem bereits Dargelegten behielt T. durchweg die Amtseinrichtung der katholischen Kirche bei; nur gab er ihr montanistischen Gehalt. Durchgängig versteht er denn auch unter »spiritales« nicht mehr und nicht weniger als den überzeugten Anhänger der neuen Prophetie, die praktischen Pneumatiker im Gegensatze zu den Physikern (S. 144 f.). Nicht zur Unterscheidung innerhalb der Gemeinde selbst, sondern zur präzisen Ausscheidung der Nichtmontanisten kam der Ausdruck in Verwendung. Wenn darum T. in de pud. c. 21 Oe. I. 844 einem solchen »Geistesmanne« allein ev. Nachlaßgewalt einräumt, so tut er das in ausdrücklichem Gegensatze gegen die behauptete Nachlaßgewalt des numerus episcoporum, nicht in bewußter Unterscheidung einer höheren und niederen Montanistenordnung. Er will damit nur seinen alten Satz wahren: Echte Charismen, die zum Sündennachlaß bevollmächtigen, sind nur bei Spiritalen, nicht bei Physikern möglich. — Bezüglich des Sprachgebrauches spiritalis vgl.: penes nos autem, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum (de mon. c. 1 Oe. I. 762); haec erunt exempla et populo et episcopis, etiam spiritalibus, si quam incontinentiam gulae admiserint (de iei. c. 16 Oe. I. 876); sive spiritali sive tantum fideli (de iei. c. 11 Oe. I. 868); per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum (de pud. c. 21 Oe. I. 844); post spiritalem enim castitatem (de pud. c. 5 Oe. I. 798); renuntiemus carnalibus, ut aliquando spiritalia fructificemus (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 751); spiritaliter sapit (l. c.); habe aliquam uxorem spiritalem (de exh. cast. c. 12 Oe. I. 754); spiritalis disciplina (de iei. c. 1 Oe. I. 851); carnalium adpetitionem et spiritalium recusationem (de iei. c. 3 Oe. I. 856); spiritali fide virtutem subministrante (de iei. c. 6 Oe. I. 859); extasis spiritalis (de iei. c. 3 Oe. I. 855); spiritalis vox (de iei. c. 11 Oe. I. 868); spiritalia bella (de iei. c. 7 Oe. I. 860); census noster transfertur in Christum, animalis in spiritalem (de mon. c. 5 Oe. I. 768); spiritalis monogamia (l. c.); spiritali templo, i. e. ecclesiae (de mon. c. 8 Oe. I. 773) etc.

[1]) A. d'Alès l. c. p. 490 übersieht dies, wenn er urteilt: La doctrine de T. sur l'église — esprit procède moins du travail de sa réflexion que du ressentiment de son orgueil blessé. En même temps que sous l'empire d'un encratisme farouche il se réfugie dans un christianisme de plus en plus éthéré, ses démêlés avec la hiérarchie le portent à battre en brèche la succession apostolique, si éloquemment défendue dans le traité de la

Einflüsse dieser spirituellen Auffassung stark vorgebaut; allein erst dem Montanismus blieb es vorbehalten, sie mit programmatischer Entschiedenheit zu vertreten und im Kampfe gegen die Amtskirche zum Unterscheidungsdogma herauszubilden.[1])

So klar dieses Resultat von Tertullian erkannt war, so unklar verfuhr er in dessen allseitiger, dogmatischer Ausweitung. Wohl nirgends tritt die Schwäche seiner theologischen Spekulation so sehr hervor, wie gerade in der Anwendung des neuen Prinzips von dem Werkpriestertum und der Geisteskirche auf die Gesamtheit der mit Priestertum und Kirche so wesentlich zusammenhängenden Grundfragen von Gnade und Sakrament. Skrupellos setzt er den neuen Fleck auf das alte Kleid, ohne so recht des schreienden Kontrastes gewahr zu werden, der den Katholiken von dem Montanisten schied. Untersuchen wir das alte Katholische in seinem neuen montanistischen Systeme, um die montanistische Eigenart und Halbheit um so greller zu beleuchten.

§ 18. Das Katholische im neuen Kirchenbegriffe.

Durch den Begriff einer Geisteskirche war das neue Prinzip möglichst scharf ausgesprochen und geschützt: es gibt keine amtliche, außerpersönliche Heilsvermittlung; nur die Selbstheit des Menschen vermag heilsursächliche Wirkungen zu setzen.

Die nächste Folgerung war die Auflösung aller außerpersönlichen Heilsmittel, die aus dem gottverliehenen Schatze der Kirche die Gnade Christi als objektiv vorhandenes, wenn auch — wegen allenfallsiger Unwürdigkeit des Empfängers

Prescription. — Allerdings drängten die Reibungen mit der kirchlichen Autorität T. zu schnellerer, kräftigerer Ausbildung seines geistigen Kirchenbegriffes; allein dieser selbst war in der ganzen aszetisch-mystischen Auffassung des Christentums durch T. wesentlich begründet. — Übrigens hat T. auch als Montanist die Grundsätze der »Präskription« hochgehalten. D'Alès verwechselt offenbar die traditio fidei mit der traditio disciplinae.

[1]) Bonwetsch a. a. O. S. 116 erblickt richtig in dem Gegensatze gegen das Kirchenregiment das Wesen des Montanismus, aber er schwächt diesen Gegensatz durch die Aufstellung außerordentlicher Kirchenbeamten wieder ab.

— subjektiv nicht verwertbares Heilsgut bereitstellen, d. i. die Sakramente der alten Kirche. Solange er sie als wirksame Gnadenzeichen im katholischen Sinne erkannte, so lange war er genötigt, eine objektive Gnadenmacht, eine kirchliche Gnadenanstalt festzuhalten. War es ihm darum mit seinem neuen Begriffe von der Kirche als der alleinigen Gemeinschaft des in den sittlichen Persönlichkeiten lebendigen Gottesgeistes ernst, so mußte er entweder jene Sakramente völlig verwerfen, oder wenigstens nach der neuen, subjektivistischen Form umprägen. Die Wirksamkeit, die er ihnen etwa beließ, durfte keine absolute, vor der persönlichen Selbstentscheidung gegebene sein, sondern mußte sich als einzige Frucht der persönlichen Heilsarbeit des Spenders oder des Empfängers ausweisen. Im Grunde ward dadurch den Sakramenten der Charakter wirksamer Heilsmittel entzogen; es kam ihnen lediglich die Bedeutung äußerer Gnadenzeichen zu, die nach Art einer liturgischen Zeremonie innere Heilsvorgänge nicht etwa erzeugen, sondern erklären und vor der Gemeinde beglaubigen sollen. Wie verhielt sich Tertullian zu dieser Konsequenz seines Systems, ablehnend oder aneignend oder eklektisch?

Schon gegen Ende seiner katholischen Zeit haben wir eine Metamorphose seiner Tauftheorie wahrgenommen.[1]) Während seine von antikirchlichen Gedanken noch ungetrübte Taufschrift die Taufe als das wahrhafte Heilswasser preist, aus dem die neue Kreatur in Christus geboren wird,[2]) verflacht sich in seiner Bußschrift der Begriff der Taufe zu dem einer bloßen Besiegelung der bereits innerlich erfolgten Bekehrung. Wir erkennen unschwer, daß sich ihm bereits hier der Konflikt zwischen Sakrament und persönlicher Heilstätigkeit ankündigt. Zwar sucht er sein kirchliches Gewissen durch die Unterscheidung zwischen Sündennachlaß und Bekehrung zu retten: ersterer ist allein Gottesgabe, der in der Taufe sich mitteilt, letztere des Menschen ureigenes

[1]) s. S. 112.

[2]) sed nos pisciculi secundum *ΙΧΘΥΝ* nostrum I. Chr. in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus (de bapt. c. 1 Oe. I. 619); s. S. 77.

Werk. Aber indem er dann Sündennachlaß und Bekehrung innerlich so enge verknüpft wie Ware und Preis,[1]) verwischt er den reinen Gnadencharakter des Sündennachlasses und zieht die sakramentale Wirkung ausschließlich in den Kreis menschlicher Bedingungen.

Je reichlicher er nachmals die Idee von dem Werkpriestertum in sich aufnimmt, desto mehr tritt die Gnadennatur des Taufsakramentes zurück, so daß er sich schließlich zu der Aufstellung verleiten läßt: „Die Seele wird nicht durch das Abwaschen, sondern durch das G e l ö b n i s geheiligt.“ [2]) Die Heilsaktivität ist damit objektiven Potenzen endgültig entzogen und dem Subjekte allein zugewiesen.

Aber auch in dieser montanistischen Ausdeutung des Taufsakramentes vermochte Tertullian sich nicht völlig der katholischen Grundanschauung zu entwinden. Nachdem er einmal das Subjekt als einzigen Heilsfaktor aufgestellt, wäre es nur konsequent gewesen, wenn er die Wiedergeburt nicht als einen einmaligen Akt, sondern als fortlaufenden Prozeß aufgefaßt hätte. Nur in progressiver Entwicklung vermag ja ein menschliches Subjekt sich zu vollenden und das Christusbild in sich auszuprägen. Aber Tertullian hielt nach wie vor an einer aktuellen Begnadigung fest; nur daß sie nicht an äußeren Zeichen, sondern in der inneren Hingebung, am Gelöbnisse erkannt wurde. Nach wie vor galt ihm daher die Taufe als das Sakrament der Wiedergeburt, der Erleuchtung usw. — Sakramental, objektiv gnadenwirkend war demnach trotz allem auch seine Taufe noch, wenn sich auch das objektive Gnadenzeichen durch das subjektive ablöste. Ihm selber unbemerkt trat wie durch ein Hinterpförtchen die objektive Gnadenmacht wieder auf den Plan, und damit die kirchliche Heilsanstalt.

[1]) quam porro ineptum, quam paenitentiam non adimplere, ei veniam delictorum sustinere? Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit (de paen. c. 6 Oe. I. 653); s. S. 112.

[2]) quid et ipsos scil. mortuos baptizari ait, si non quae baptizantur corpora resurgunt? Anima enim non lavatione, sed responsione sancitur (de res. carn. c. 48 Oe. II. 531).

Dieselbe Befangenheit in altkatholischen Anschauungen verrät seine Deutung der Taufabwaschung. Sie als bloße Zeremonie zu erklären, mochte er sich nicht verstehen; ihre Wirkung auf die Seele aber hatte er geleugnet. Darum behauptete er nun deren sakramentale Wirkungsweise für den Leib: daß der Leib einmal wieder auferstehen wird, dankt er der Weihekraft der Taufwaschung, sie bereitet ihn zur Auferstehung.[1]) Es leuchtet ein, daß er auch nach dieser Erklärung der sakramentalen Bedeutung des Taufwassers nicht entgeht. Dessen objektiver Ewigkeitswert wird in sich nicht geschmälert, wenn er sich auch nur dem Leibe, nicht der Seele mitzuteilen vermag.

Dieselben unausgegorenen Widersprüche zeitigte ihm das Bußproblem. Wie wir gefunden, beruhte ihm die Wirksamkeit des Bußinstituts wesentlich auf den subjektiven Kräften des Büßers, dessen Peinigung und Flehen. Eine außerpersönliche, sakramentale Gnadenvermittlung ignoriert er anfangs mehr oder minder, später bekämpft er sie ausdrücklich durch die Leugnung der amtlichen Nachlaßgewalt der Kirche: es gibt kein heilsicherndes ego delicta dimitto im Munde der Amtskirche. Wenn der Bischof von kleineren Fehlern losspricht, so handelt er hier nicht so fast als sakramentaler, gottbestellter Mittler, sondern als kirchlicher Zeuge der durch den Büßer bekundeten reuigen Gesinnung und als Verkünder des für solche kleineren gesühnten Vergehen im voraus gesicherten göttlichen Erbarmens.[2]) Selbst den charismatischen Personen eignet keine bleibende Nachlaßbefugnis; nur von Fall zu Fall können sie kraft spezieller Vollmacht dem Büßer Verzeihung zugestehen, sobald ihre Herzenskunde dessen Bußgesinnung erkannt hat. Und selbst dieses Prophetenrecht besteht für sie nur in der Theorie,

---

[1]) a. a. O. — Vana enim habenda est conflictatio eius (sc. carnis), cuius nulla erit resurrectio (de res. carn. c. 48 Oe. II. 531).

[2]) solum dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia (de pud. c. 3 Oe. I. 797); haec enim erit paenitentia quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia deo reservamus (c. 19 Oe. I. 835); horum ergo (sc. delictorum minorum) erit venia per exoratorem patris Christum (c. 19 Oe. I. 838).

nicht in der Praxis, so daß der Sünder tatsächlich der eigenen Kraft überlassen bleibt.[1])

Scheinbar hat Tertullian dadurch dem Bußwesen jeden sakramentalen Wert benommen: es stellt sich als ein kirchlich geleitetes Institut der Selbsthilfe dar, das nur subjektive, keine objektiven Heilskräfte bietet. Und doch — wie in der Tauflehre, so verfängt er sich auch hier wieder unversehens in altkatholische Vorstellungen. Spricht er auch dem kirchlichen Beamtentum sakramentale Akte ab, so schreibt er sie anderseits wieder der Kirche zu; denn nur die Kirchenbuße, nicht irgend eine Privatsühne gewährleistet Kirchenfrieden und Sündennachlaß. Damit ist aber der Gnadenerfolg bereits wieder an äußere Bedingungen geknüpft, an die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Glieder Christi. Im letzten Sinne ist es doch wieder diese Gemeinschaft, welcher der Sünder Kirchenfrieden und Nachlaß verdankt. — Sowenig wie in der Tauffrage kann demnach Tertullian hier die objektive, außerpersönliche Kirchengnade missen, wenn er sie auch durch Aufstellung subjektiver Heilskräfte gerne aussperren möchte.

Ein ähnliches Spiel wiederholt sich in seiner Abendmahlslehre. Sein Opferbegriff hat uns schon oben dargetan (S. 102 f.), daß ihm der eucharistische Gottesdienst wesentlich Gebetshandlung der Gläubigen war. Nicht in die eucharistische Gabe, sondern in das eucharistische Gebet, d. i. in die bei dem eucharistischen Mahle lebendigen Akte der Danksagung und Hingebung setzte er von Anfang an alle Opferbedeutung. Gerade mittels dieser subjektivistischen Theorie unterscheidet er die christliche Frömmigkeit von der jüdischen, die sich mit objektiv äußerlichen Opferwerten begnügt habe. Die eucharistische Feier ist danach primär ein subjektiver Akt, weil in subjektiven Kräften beschlossen.

[1]) sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant . . . ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum (de pud. c. 21 Oe. I. 842. 844).

Wo diese fehlen oder mangelhaft sind, da kommt auch keine Eucharistie zustande. Darum schänden unwürdige Priester nicht bloß das eigene Herz, sondern das Brot selbst, das sie anderen darreichen sollten (de idol. c. 7 Oe. I. 75).

Aber auch hier baut er seine Theorie nicht aus. Parallel mit seiner subjektivistischen Auffassung geht die altkatholisch-objektive, welche in der Eucharistie nicht ein inneres Heilserlebnis Christi, sondern ein außerpersönliches Heilsgut erkennt, das aus der Fülle eigenen Reichtums objektive Gnadenwirkungen setzt. Allerdings sucht er dieser Auffassung der Eucharistie hinwieder durch deren Deutung als Heils- und Freudenmahl, als festliches Heilszeichen vorzubeugen. Allein auch so vermag er über deren sakramentalen Charakter nicht gänzlich hinwegzukommen, denn auch als Freudenmahl bleibt die Eucharistie nährendes Mahl, auch als Heilszeichen kann es einer gewissen Heilsursächlichkeit nicht entbehren. Darum vergißt sich Tertullian selbst so weit, daß er auch noch in seinen montanistischen Tagen die Eucharistie als solche — abgesehen von aller persönlichen Zutat des Christen — als objektives Gnadenmittel preist, als nährende Speise der hungernden Seele,[1]) als sühnendes Opfer für zeitliche und ewige Anliegen.[2])

Die Verlegenheit, welche die altkatholische Lehre von dem eucharistischen Opfermahle seinem Werk- und Kirchenbegriffe bereitete, war denn auch zu groß, um überwindbar zu sein. Wie bei keinem Sakramente trat hier die objektive Gnadenfülle dem subjektiven Heilswirken unvermittelt gegenüber. Ihre Anerkennung bedeutete notwendig die Anerkennung einer objektiven Gnadenmacht auf Erden, weil deren Erscheinung und Lebensäußerung. Nur mit der

---

[1]) caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; vgl. de praescr. haer. c. 29 Oe. II. 26).

[2]) commendabis illas duas (scil. uxores) per sacerdotem de monogamia ordinatum (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753); oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus (de cor. c. 3 Oe. I. 422; de mon. c. 10 Oe. I. 776); cf. matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio (ad ux. l. II c. 9 Oe. I. 696).

völligen Leugnung des sakramentalen Charakters der Eucharistie hätte Tertullian seinen rein geistigen Kirchenbegriff zu retten vermocht.

Als Resultat stellt sich heraus: Tertullian wußte seinen Kirchenbegriff nicht rein durchzuführen. So sehr er sich auch bemühte, durch die Betonung des Subjektiven im Heilswirken die objektiven Gnadenkräfte zu beseitigen, die sakramentale in persönliche Heiligkeit aufzulösen, so sehr sah er sich anderseits wieder genötigt, trotz allem an objektive Heilsursächlichkeit zu glauben und mit den Sakramenten auch das Sakrament der Kirche selbst anzuerkennen. Darum konnte er denn auch eigentlich nie des spezifischen Priestertums völlig entraten: die Gnadenmittel forderten Gnadenmittler, welche den kirchlichen Gnadenschatz amtlich verwalteten, also selbst mit einem sakramentalen, in der Kirchengnade, nicht in persönlicher Werktüchtigkeit wurzelnden Gnadencharakter bekleidet waren. Noch ziemlich deutlich erinnert an diesen spezifischen Mittlerberuf des Priesters seine Stellung und Aufgabe bei dem eucharistischen Opfer. Die Gemeinde und der Einzelgläubige vermögen nichts ohne den Priester: durch seine Hände allein werden die Gaben dem Herrn dargebracht (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 753).

Man kann darum endgültig sagen: nur in der These kennt Tertullian eine reine Geisteskirche, nicht in der Synthese. Dem Gesamtbilde nach verblieb der montanistischen Gemeinde auch unabhängig von der Heiligkeit der Einzelglieder ein Schimmer sakramentaler Heiligkeit; ja, er trat bei ihr noch auffälliger hervor als bei der alten Kirche, insofern er von der ganzen subjektivistischen Stilrichtung stark abwich. Diese Sakramentalität der Kirche konnte Tertullian so wenig leugnen, daß er sie sogar mehr oder minder verblümt für seine eigenen Ideen zu verwerten suchte. Wenn er als das große Hauptziel der montanistischen Kirchenpraxis den Ausschluß der Kapitalsünder aus der Kirchengemeinschaft betrachtet, so hat dies doch eine starke, dogmatische Wertung der Kirchengemeinschaft als solcher zur Voraussetzung. In der Tat gilt ihm die Zugehörigkeit zur

Kirche als ein gewisses Zeichen der künftigen Beseligung. Glücklich, wer in ihren Büchern einregistriert ist.[1]) Und umgekehrt bedeutet der Verlust des Kirchenfriedens auch gemeinhin den Verlust des Gottesfriedens: Wer freiwillig in seiner Absonderung von der Kirche verharrt, geht verloren, auch wenn seine Sünden keine eigentlichen Kapitalsünden waren.[2]) Die aus der Kirche für immer ausgewiesenen Kapitalsünder gelten ihm darum schlechtweg als Tod und Modergruft (de pud. c. 14 Oe. I. 822), die von der Kirche nichts weiter erlangen als die Ausbreitung ihrer Schande (de pud. c. 1 Oe. I. 794 fin.). Es gibt zwar allerdings auch bei ewigem Ausschlusse aus der Kirche eine Rettungsmöglichkeit (de pud. c. 3 Oe. I. 797), aber eben nur die allein — die Gewißheit des Heiles ist ihnen durch die Exkommunikation benommen. Gerade hierin beruht der ganze ungeheure Ernst des montanistischen Bußverfahrens; hieraus erklären sich auch die montanistischen Anstrengungen, von der Kirche eine positive, endgültige Ausschließung aller Kapitalsünder zu erwirken. In dem kirchlichen Verdammungsurteil erblickte ihr Rigorismus nur gar zu gerne ein ewiges, göttliches Verdikt.

Im Grunde war es darum gerade der Glaube an das Sakrament der Kirche, welcher der montanistischen Bußbewegung ihren scharfen Ausdruck gab. Nur weil man dieses Sakrament falsch verstand, weil man es gewaltsam in subjektive Werkformen umzumodeln suchte, geriet man in Irrweg und Widerspruch.

Schlußbetrachtung.

Eine reiche Fülle von Spannungen und mehr oder minder glücklichen Lösungen kennzeichnet den religiösen

[1]) sed tui ordines et tui magistratus et ipsum curiae nomen ecclesia est Christi. Illius es, conscriptus in libris vitae (de cor. c. 13 Oe. I. 450). Vgl.: traditis satanae, id est extra ecclesiam proiectis (de pud. c. 13 Oe. I. 820).

[2]) ob tale quid (sc. delicta minora) extra gregem datus est, vel et ipse forte ira, tumore, aemulatione, quod denique saepe fit, dedignatione castigationis abrupit. Debet requiri atque revocari. Quod potest recuperari, non perit nisi foris perseveraverit (de pud. c. 7 Oe. I. 805).

Entwicklungsgang Tertullians. Schon äußerlich tritt dies in seinen wechselvollen Kirchenbekenntnissen hervor. Von dem Heiligtume des Mithras weg begehrt er Einlaß in die Bischofskirche; von der Bischofskirche wendet er sich zu dem reinen Tempel des Hl. Geistes, und von da zieht er sich, wenn man der Überlieferung glauben darf,[1]) in ein Privatkonventikel zurück.

Das bestimmende Leitmotiv aller dieser Wandlungen bot der eschatologische Furchtgedanke. Die Spannungen ergaben sich aus dem Zusammenstoß heidnischer, stoischer, christlicher, gnostischer und phrygischer Elemente. Heidnisches Vorleben drängte ihn zu dem Bußchristentum; die anfänglich strenge Disziplin der Kirche bestätigte dieses Bußstreben; gnostisch gefärbte Aszese stellte es unter den Gesichtspunkt des geistig-fleischlichen Gegensatzes. So schärfte sich sein sittliches Gewissen zu rigoristischer Weltflucht und enkratitischem Fleischeshaß. Die neue phrygische Lehre, zu der ihm die stoische ratio den Weg bahnte, sanktionierte diesen Fleischeshaß und nannte ihn den echten Gottesgeist, und die ihm anhingen — die Gemeinde der Geistigen.

Neben diesem weltflüchtigen Buß- und Werkchristentum fand aber Tertullian auch ein weltbejahendes Christentum der Lehre und Gnade vor, ein Christentum, das nicht bloß in die Zukunft schaute, sondern sich in die Gegenwart dauernd einbauen wollte durch eine unwandelbare Lehr- und Gnadeninstitution; ein Christentum, das eben dadurch nicht im subjektiven Heilsdrängen, sondern in objektiven Heilsmächten zur Offenbarung gelangte, also ein sakramentales Kirchenchristentum.

Persönliches Werk- und sakramentales Kirchenchristentum waren die ringenden Kräfte, die bei Tertullian um Ausgleich oder Duldung warben.

Für die Sakramentskirche trat eine achtenswerte Tradition, für die Werk- und Geisteskirche persönliche Vorliebe

---

[1]) Zahn, Forschungen etc. I. S. 53 N. 2, scheint die diesbezügliche Nachricht des sog. Praedestinatus anzunehmen.

und phrygische Offenbarung ein. Die beiderseitigen Autoritäten waren für Tertullian zu gewichtig, um eine völlige Entwertung der einen oder der anderen zu verstatten. So war denn das Resultat ein zwiespältiges und widerspruchsvolles: das Institut der Lehre behielt Tertullian mit unwesentlichen Änderungen bei, obschon es mit seinem Bußchristentum nur in lose Verbindung zu bringen war und mit allen seinen Wurzeln an der Vorzeit und an dem Amtschristentume haftete. Das Institut der Gnade aber verwarf er im Namen der montanistischen Werktheorie mit den Waffen des rationalistischen Stoikers. An seine Stelle trat die Kraft des christlichen Ich, das allgemeine Werkpriestertum, das Kirchentum des Geistes. Er unterließ aber den konsequenten, allseitigen Ausbau des neuen, montanistischen Gedankens zumal in der Sakramentenlehre und verzerrte so den montanistischen Kirchenbegriff zu dem widerspruchsvollen Gebilde einer sakramentalen Geisteskirche.

Wir sehen: Fragen von ungeheurer Tragweite sind hier aufgerollt, Fragen, die nachmals Themen weltgeschichtlicher Geisteskämpfe geworden sind. Sie gipfeln alle in der einen Grundfrage nach der heilsichernden Autorität: ist sie eine innere oder eine äußere; ist sie eine persönliche oder eine kirchliche; wie vollzieht sich der Austausch des Göttlichen und Menschlichen — erfolgt er in der Form unmittelbaren Erlebnisses oder durch gottgewollte Vermittlung? Holt sich der Mensch so wie der Prometheus der Sage aus Eigenem das göttliche Feuer oder empfängt er es nur nach Weise und Maß des göttlichen Ratschlusses? Erhebt sich das Geschöpf zu Gott oder steigt Gott zu dem Geschöpfe herab? Ist das Christentum wesentlich Inkarnation des Menschlichen im Göttlichen oder des Göttlichen im Menschlichen?

Wenn Tertullian dieses Grundproblem nicht konsequent durchzubilden, noch weniger zu lösen vermochte, so liegt das darin, daß er an eine Vermittlung von Gegensätzen glaubte, die füglich keinen Ausgleich dulden. Daher sein titanisches Mühen, starren Dogmatismus mit entbundener Ekstatik zu verbinden, in den eisernen Kirchenzwang

emanzipierte Persönlichkeiten einzuschließen; dingliche Heilsursächlichkeit mit subjektiver, die Sakramentskirche mit der Geisteskirche auszusöhnen.

Doch wenn Tertullian dieses Problem auch nicht in seiner kontradiktorischen, ausschließenden Bedeutung klar erkannte und in ebenso ausschließendem Sinne löste, so war er doch der erste von allen kirchlichen Theologen, der sein Bestehen ahnte und eine selbständige Lösung wenigstens versuchte. Und es ist nicht zu leugnen: sein Lösungsversuch war trotz aller Unfolgerichtigkeiten bedeutsam genug, um in der Zukunft für die Kirche eine schwere Gefahr heraufzubeschwören. Drang seine subjektivistische Kirchentheorie durch, so war es um das herrschende Kirchenwesen geschehen: es verblaßte zu leerem Schemen, weil es seines unvergänglichen Gnadengehaltes und in weiterer Konsequenz auch seines Lehrberufes beraubt war. Nur die Fessel der Disziplin verblieb ihm allenfalls noch, und auch deren Wert hätte mit dem Fortschreiten der subjektivistischen, zentrifugalen Heilstendenz ein fraglicher werden müssen.

Noch mehr: durch die Leugnung des objektiven Kirchensakramentes war die Gnade selbst in ihrer wesentlichsten Eigenschaft als freie Gottesgabe angetastet. Sie erschien nicht so fast mehr als eine Bereicherung des Menschen von oben herab, sondern eher als eine Strebung der Seele nach aufwärts, eher als irdisch-menschliche, denn göttliche Gabe, beschränkt und bedingt wie die menschliche Vollkommenheit selbst.

Eben damit wurde im letzten Grunde auch der rein theistische Gedanke, welcher Gott und Gott allein zum Ausgangspunkte aller religiösen Entwicklung macht, stark beeinträchtigt und einem vom Irdischen ausgehenden Gottesbegriff, wie ihn später der Positivismus und Pantheismus schuf, merklich vorgearbeitet.

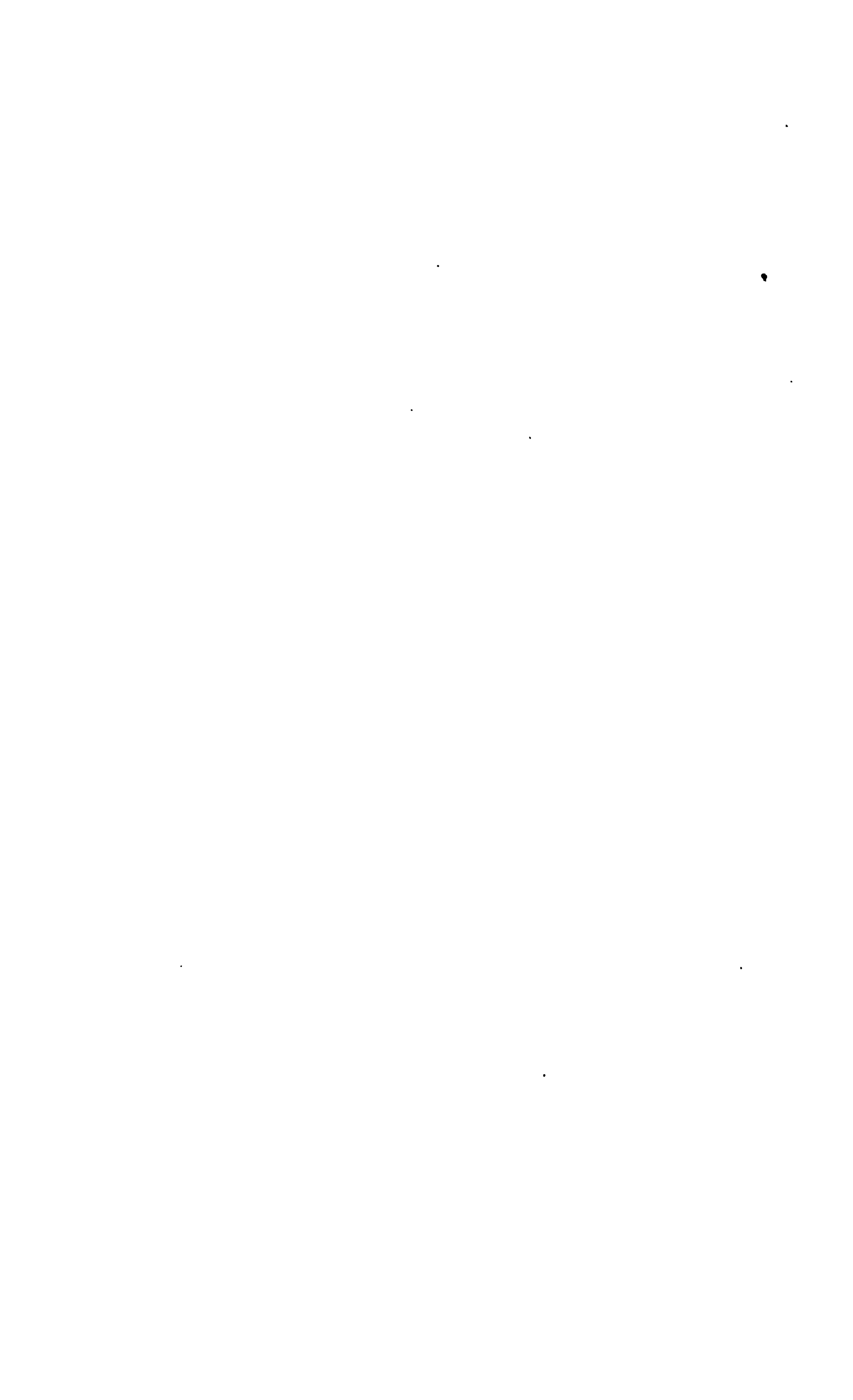
So konnte denn in der Tat die Idee Tertullians, zumal deren Ausreifung, für die Kirche zur verhängnisvollen Krisis werden.

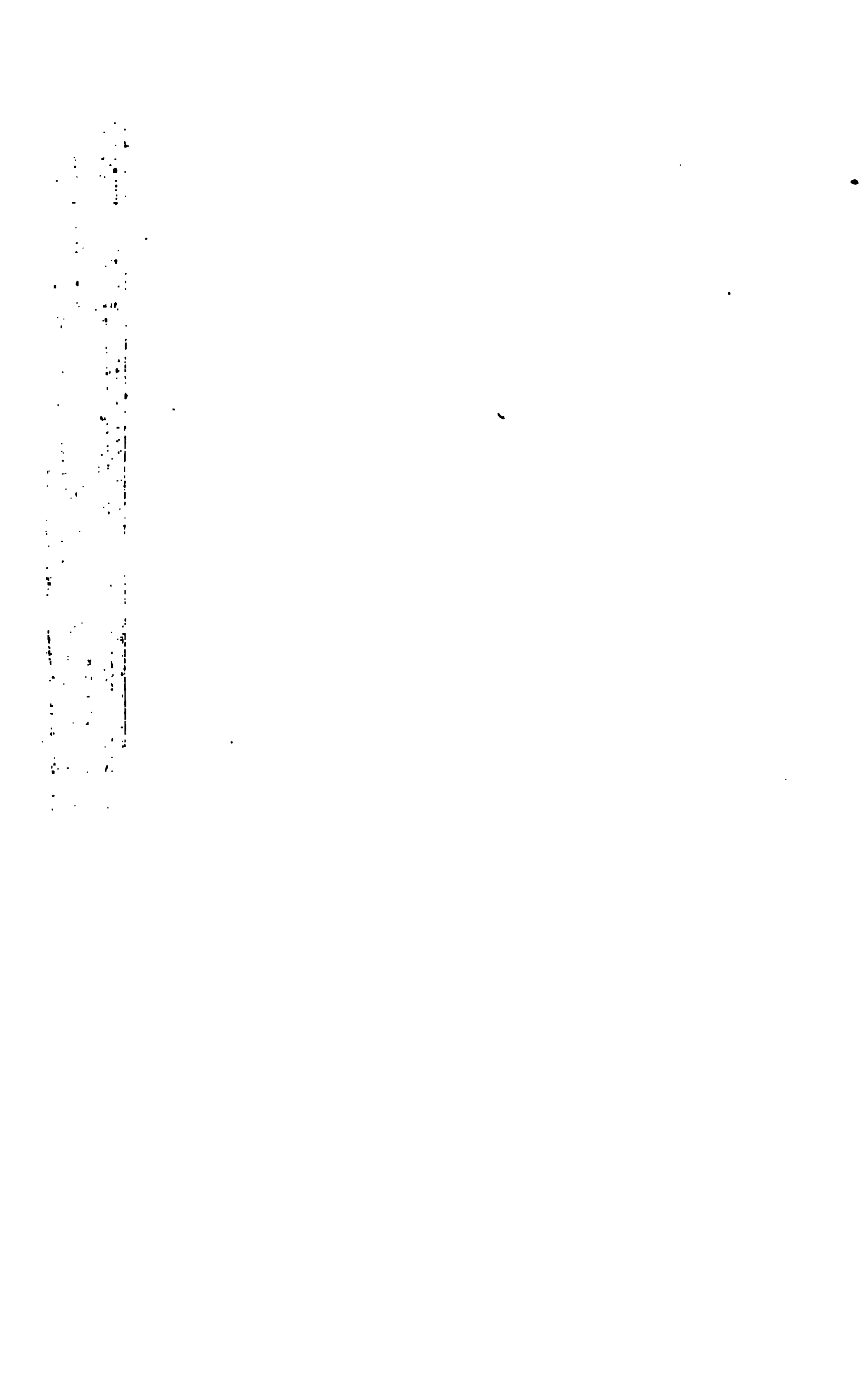
Kallixt, der Bischof von Rom, war es, der zur rechten

Zeit die dräuende Gefahr erkannte und abzuwenden suchte. Sein Edikt über die Amtsfähigkeit unwürdiger Bischöfe war eine rettende Tat, vergleichbar den Entscheidungen großer Konzilien in den späteren theologischen und christologischen Streitigkeiten. Mit wünschenswerter Prägnanz war dadurch der sakramentale Amtscharakter von Priester und Kirche gegenüber allen subjektivistischen Theorien sichergestellt und aus der bisherigen Verschwommenheit zu klarer Kirchenanschauung erhoben. Allen Fährlichkeiten von Zeit und Personen entrückt, mußte die Kirche fortan allen Rechtgläubigen als objektive Heilsmacht erscheinen, die über dem Subjekte lebt und heiligt. Das Göttliche an ihr war nunmehr scharf von allem menschlichen Wesen gesichtet — göttlich, unantastbar ihre Kraft und Mission, menschlich ihre Diener. So war sie gottmenschlich wie ihr Bräutigam, ein wandelnder Christus auf Erden.

Dank dieser römischen Definition konnten die Gedanken Tertullians der Kirche kein unmittelbares Verhängnis bereiten; aber dennoch blieben sie mittelbar und in ihrer Auswirkung auch fernerhin eine drohende Gefahr. Der Geist des bewußten Antikirchentums, des programmatischen Kirchenverneiners war in Tertullian zur Welt gekommen, und er ließ sich nicht mehr völlig bannen. In den Novatianern und Donatisten, in den Audianern, den Albigensern und Katharern, in Wiclif, Hus und der ganzen sog. Reformation erwachte er stets von neuem: trug er auch andere Namen, hüllte er sich in andere Formen, es war doch derselbe Geist. Auch jetzt lebt er noch fort — mehr wie je — in der akatholischen Theologie. Er ist das Formalprinzip des Protestantismus.








Stanford University Libraries
3 6105 008 467 339

